مواقف فلسفية معاصرة

تاليف
الأستاذ الدكتور
علي حنفي محمود
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
وكيل كلية الآداب للدراسات العليا
جامعة طنطا

١٩٩٨م

بسم الله الرحمن الرحيم

"وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة

وعلمك ما لم تكن تعلم"

صدق الله العظيم

الإهداء

الى روح الذين علمونى أن اعطى بصمت وتجـــــــــرد ...

الى روح والدى الغاليين الذين غادرا هذه الحياة الدنيــــــا

الى حياة أرحب وأفضل... اعترافا وتقديرا بفضلهما العظيم

أهدى روحهما ثمرة من ثمار غرسهما الطيب... رحمهما الله.،

علي حنفي محمود

محتويات الكتاب

الموضـــــــــوع	الصفحة

الموضـــــــــوع	الصفحة
٦- نظرية اللغة فى كتاب الرسالة	٢٦٠
٧- العاب اللغة	٢٦٢
٨- الاستعمالات المتنوعة للغة.	٢٦٤
٩- طبيعة الجمل	٢٦٩
١٠- نظرية الأوصاف	٢٧٥
١١- المنطق الرمزى ونظرية الاوصاف	٢٧٨
١٢- الذرية المنطقية	٢٨٤
١٣- تعقيب ومناقشة	٢٨٧
١٤- الهوامش والمراجع	٢٩٤
خامسا: موقف الفلسفة البنيوية	٢٩٩-٣٥٤
تقديم:	
١- مفهوم البنائية.	٣٠٣
٢- مصادر البنائية :	٣١١-٣١٨
أ) علم اللغة.	٣١١
ب) فلسفة كانط	٣١٥
٣- خصائص الفكر البنيوى.	٣١٩
٤- مجالات البنيوية:	٣٢٥-٣٥٤
أ) البنيوية والمعرفة	٣٢٦
ب) علم التاريخ من المنظور البنيوى	٣٣٠
جـ) علم النفس والبنوية	٣٣٦
د) الأنثروبولوجيا والبنيوية	٣٤٢
ثبت المراجع	٣٥٥-٣٦٦
أولا : المراجع العربية	٣٥٦
ثانيا : المراجع الاجنبية	٣٦٣

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير عام

يسعدني أن أقدم بين يدى طلاب الفلسفة كتابنا " مواقف الفلسفة المعاصرة " كحلقة لسلسلة من المؤلفات ، تتناول مختلف جوانب الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر ، أرجو أن أتمكن من اصدارها في الأعوام القادمة باذن الله تعالى ، لأسهم بجهد متواضع فى تزويد المكتبة بمراجع تفيد الباحثين والمهتمين بالدراسات الفلسفية بوجه عام والفلسفة الحديثة والمعاصرة بخاصة ، لاسيما ونحن نعيش فى عصر يموج بكم هائل من النزعات والاتجاهات التى تشغل بال الناس على اختلاف مشاربهم وثقافاتهم .

فما أحوج عالمنا اليوم لمثل هذه الدراسة ، للوقوف بوعى وثبات فى مواجهة التيارات المنحرفة والأفكار الهدامة ، التى تستهدف طمس وتشويه قيمنا وحضارتنا ، وتسعى جاهدة للنيل من أمن الانسان وتهديد استقراره .

وكتابى هذا ، كما يتضح من عنوانه ، مجرد دراسة لبعض المواقف الفلسفية المعاصرة التى كانت ولاتزال توالى تأثيرها القوى على ميادين حياتنا الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، وقد توخيت أن أعطى للقارئ صورة مبسطة وموجزة عن فحوى هذه المواقف تاركا أمر مواقف أخرى لحلقة ثانية من هذه السلسلة ، على أن ذلك لايعنى بطبيعة الحال أن الكتاب الحالى قد استوعب فى بوتقته سائر

المواقف والدراســـات والأبحـــاث التى يمكن أن تدخل فى نطاق الفكر الفلسفى المعاصر ، وهى جد كثيرة ومتشعبة ، ويمكن إفراد مؤلف مستقل لكل منها على نحو ما أتطلع إلى تحقيقه فى المستقبل القريب ان شاء اللـه ٠

كما أننى من ناحية أخرى أعترف بأن الكتاب جاء بعيدا عن الكمال وأرجو أن يقبل القارئ اعتذارى عما قد يصادفه من القصور أو الخطأ وغموض فى التعبير ، فلا كانت الحياة إذا لم يتعلم فيها المرء كل يوم شيئا جديدا ، ولا كان العلم اذا لم يعترف الانسان بعجزه وقصوره امام من هو أعلم وأحكم .

لقد اجتهدت فى كتابى هذا أن أعرض لمواقف الفلسفة المعاصرة مراعيا البعد التاريخى ، متمسكا بأهداب الروح العلمية والنظرة الموضوعية التى لا تخلو من المقارنة وأوجه النقد كلما دعت الحاجة لذلك.

واننى أرجو بهذا العمل أن يحقق ما أصبو اليه من خير وفائدة مرجوة لوطننا العربي الكبير.

والله الموفق ،،

بولكلى - رمل الاسكندرية   علي حنفي محمود

فى ١٩٩٤/١/١٣

خصائص الفكر الفلسفى المعاصر

-١-

خصائص الفكر الفلسفي المعاصر

(١) تمهيد

يختلف مؤرخو الفكر الغربي في تحديد الفترة المعاصرة ، فليس هناك تحديد واحد قاطع اتفق عليه الجميع ، فبعضهم يرجع الفترة المعاصرة إلى منتصف القرن التاسع عشر حتى وقتنا الحاضر ، ولكن أغلب الكتاب يرون أن الفترة المعاصرة تبدأ بصورة تقريبية مع بداية القرن العشرين[1] .

ومع أننا بحاجة إلى تحديد المراحل أو الفترات التي تطور خلالها الفكر تحديداً زمنياً ، إلا أنه ينبغي أن نلاحظ أن تطور الفكر عملية متصلة وليست عملية متقطعة ، تنتهي عند سنة بعينها ثم تعود لتبدأ من جديد مع بداية السنة التالية ، وعليه فإن الفترة المعاصرة التي حددناها ببداية القرن العشرين هي بلاشك فترة مكملة للفكر في المرحلة السابقة ، وأنه لابدّ من الإلمام بطابع الفكر وخصائصه في تلك المرحلة السابقة حتى يتسنى لنا فهم المرحلة المعاصرة ، خصوصا في ضوء ما لاحظناه في مراحل تطور الفكر الغربي ، وهو أن هذا الفكر ، بصورة عامة ، كان في كل مرحلة بمثابة ردّ فعل للمرحلة السابقة والظروف التي سادت فيها[2] .

(١) د. عزمي إسلام ، إتجاهات في الفلسفة المعاصرة ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٨٠ ، ص١١ .

(٢) د. محمد مهران ، مدخل إلى دراسة الفلسفات المعاصرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٤ ، ص ١٧ ، ص ٢٩-٣٠ .

وبوضع هذه الملاحظة في الاعتبار فإن مؤرخ الفكر[١] يستطيع أن يتحدث عن خصائص عامة للفكر الغربي في هذه الفترة المعاصرة (برغم ما فيه من اختلاف الاتجاهات الفكرية) تميزه بدرجة مناسبة عن الفكر الغربي في المراحل السابقة ، ولكن مثل هذا العمل لايخلو من شيء من المغامرة والتعرض لخطر التشويه[٢] إذ يصعب على مؤرخ الفكر أن يضع إطاراً عاماً بصورة موضوعية وواضحة للفكر في عصره[٣] ، إذ هو جزء من هذا الفكر ومن هذا العصر . ومع ذلك فإن محاولة استخلاص خصائص للفكر الغربي المعاصر عملية حاولها العديد من الكتاب . وهذا ما سنحاوله أيضا فيما يلي بعد أن نشير إلى أبرز ملامح وأحداث هذا العصر في العالم الغربي ، إذ أن جزءاً كبيراً من هذا الفكر يعسر فهمه بعيداً عن ظروف بيئته .

(٢) أبرز ملامح الفترة المعاصرة في الغرب

١ ـ شهد الغرب في القرن الحالي حربين عالميتين جرّتا الكثير من الويلات والدمار ، فذهب الملايين من الضحايا ، وترتب على ذلك العديد من المشكلات الفردية والاجتماعية ، فعلى مستوى الأفراد لم يعد الفرد يشعر بقيمته كفرد مستقل الإرادة يتمتع بالحرية وأصبح الفرد متوتراً قلقاً ، تنتابه الأزمات النفسية العنيفة . . وعلى المستوى الإجتماعي أدت الحرب إلى ظهور ظاهرة التفكك الأسري وضعف الروابط والعلاقات الإجتماعية . . ومع أن

---

(١) برتراندرسل ، حكمة الغرب ، ترجمة فؤاد زكريا ، جـ٢ ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨٣ ، ص ٢٥٩ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق ، ص٢٩٦ .

(٣) كرين ريتون ، تشكيل العقل الحديث ، ترجمة شوقي جلال ، عالم المعرفة ، الكويت ، ١٩٨٤ ، ص٣١٦ .

الحكومات الغربية قد التفتت إلى هذه الظواهر وحاولت القيام بدور في حلها للتخفيف عن الأفراد ، إلا أنه ترتب على تدخل الحكومات بعض السلبيات الخطيرة من ذلك ضعف سلطة الأسرة والوالدين ، وتفكك الروابط بين أفرادها .

٢ ـ ازدياد آلات الحرب والدمار بصورة مرعبة أفقدت الإنسان الشعور بالأمان ، بحيث « لم يعد من الممكن التطلع إلى المستقبل بنظرة بعيدة المدى كما كانت الحال من قبل »[١] ، خصوصاً بعد أن شاهد إنسان القرن العشرين بنفسه نموذجاً لهذا الدمار المرعب في هيروشيما .

٣ ـ تقدم العلوم التجريبية التي تحالفت « مع التكنولوجيا ومشروعات الأعمال الإنتاجية »[٢] ، فنتج عن ذلك تغيرات هائلة في حياة الإنسان لعل أبرزها ما طرأ على وسائل المواصلات والإتصال مما لم يكن أحد يحلم به ، حتى أن هذه التطورات قد تجاوزت في بعض الأحيان ، لسرعة تلاحقها ، « قدرة الإنسان على التكيف مع الأوضاع الجديدة المحيطة به »[٣] .

لقد ترتب على التقدم العلمي « مشكلات إجتماعية جديدة ذات طابع أخلاقي »[٤] ، فمع أن الكشوف العلمية والنظريات أو القوانين التي يصل إليها العلماء هي في حدّ ذاتها محايدة من الناحية الأخلاقية ، لكن القوة التي تكسبنا إياها هذه الكشوف هي التي يمكن تحويلها إلى ناحية الخير أو ناحية الشر ، والمثل الواضح على هذا هو اكتشاف الطاقة الذرية والنووية ، لقد أكسب هذا الاكتشاف إنسان الغرب قوة هائلة ولكنه هو الذي يوجهها نحو الخير أو الشر .

(١) رسل ، حكمة الغرب ، جـ٢ ، ص٢٩٤ .
(٢) كرين برينتون ، تشكيل العقل الحديث ، ص٣٢٢ .
(٣) رسل ، حكمة الغرب ، جـ٢ ، ص ٢٩٤ .
(٤) المصدر السابق ، ص ٢٦٤ .

٤ ـ الصراعات الدولية الهائلة التي ترجع إلى عدد من الأسباب أهمها التنافس على النفوذ السياسي والإقتصادي الذي لم يقتصر على حدود الدولة الواحدة وإنما تعدى ذلك إلى أجزاء أخرى من العالم ، بالإضافة إلى النزعات القومية ، والاختلافات العقائدية التي قسمت العالم الغربي في القرن الحالي إلى معسكرين : المعسكر الإشتراكي والمعسكر الرأسمالي . ويحسن أن نلاحظ أن كلا المعسكرين المتنافسين يتفقان عندما يتعلق الأمر بظهور معسكر جديد محايد ، فيعملان معاً في اتجاه واحد وبشتى السبل لمنع ظهور مثل هذا المعسكر الجديد .

٥ ـ تطور أساليب الحياة الإنسانية ، والخدمات العامة بدرجة عالية نتيجة للتقدم التكنولوجي الهائل ، الأمر الذي ترتب عليه ردود فعل « لا عقلانية »[1] في مجال الفكر كالتيار الوجودي والتيار الحيوي عند برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١م) ، وغيرهما .

٦ ـ إزدياد قوة وسائل الإعلام أو الإتصال الجماهيري على عقول الأفراد ، إذ أصبحت هذه الوسائل المتعددة ، وأقواها التلفزيون ، أحد المصادر الرئيسية التي تشكل عقلية الفرد الغربي ، وأحد المصادر الرئيسية التي تحدد اتجاهاته العامة ، في حين كان للمفكرين والمدارس فيما مضى الدور الأكبر في هذه الأمور ، ولقد بات هذا الأمر ـ أي قوة وسيطرة وسائل الإعلام ـ تقلق العديد من المفكرين في الغرب وبخاصة في النصف الثاني من هذا القرن .

---

(١) يقصد بـ « اللاعقلاني » هنا عدم الاعتماد على البحث العقلي القائم على الأدلة العقلية وحده في فهم مشكلات الإنسان والحياة والوجود ، والاعتماد على أمور أخرى غيره في هذا الفهم مثل : الإرادة والحدس والعوامل اللاشعورية والتراث وغير ذلك .

(٣) أهم خصائص الفكر الغربي المعاصر

أشرنا آنفا إلى صعوبة تحديد مؤرخ الفكر لخصائص الفكر في المرحلة التي يعيش فيها ، ولكن ذلك لايمنع محاولة تحديد أهم هذه الخصائص ، التي نسوقها فيما يلي :

أولا : الاستمرارية والتجديد

لعل إستمرار الفكر وإتصاله بين مرحلة معينة والمرحلة التالية أمر يصدق على تطور الفكر في شتى مراحله ، ومع ذلك توجد في كل مرحلة أفكار جديدة أو يجري تعديل ما على الأفكار القديمة أو على الإتجاهات الفكرية التي كانت سائدة في المرحلة السابقة ، ولاشك أن التطور وتغير الظروف يطرحان مشكلات جديدة وأسئلة جديدة كما يُسقطان مشكلات وأسئلة قديمة . كل هذا ينطبق على الفكر الغربي في الفترة المعاصرة . فنجد مثلاً :

أ ـ إستمرار وجود فكر مسيحي ، وأقصد الفكر الذي يدعو إلى الإيمان بالمسيحية واستلهامها في حل مشكلات الإنسان ، كما نجد عند « بيرادييف » المفكر الروسي المنفي ، و « كارل بارث » رجل اللاهوت الألماني ، و « رينهولد نيبور » رجل اللاهوت والمفكر الأمريكي[1] . ومع أن أمثال هؤلاء المفكرين قد حاولوا أن يراعوا مقتضيات العصر ، إلا أن أعداء المسيحية استمروا في الوجود ، بل وظهرت إتجاهات جديدة أخرى تعادي المسيحية يعتبرها البعض استمراراً للاتجاهات القديمة « في صورة طراز جديد مشذب »[2] ،

(١) كرين برينتون ، تشكيل العقل الحديث ، ص ٣٢٤ ، ص٣٢٥ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٣٢٥ .

فقد استمر الإتجاه العلماني وإتجاه الإنسانيين والإتجاه المادي والإتجاه الوضعي ، وكلها إتجاهات معادية للمسيحية وللدين بصورة عامة ، وظهرت في هذا القرن إتجاهات متفقة معها في معاداة الدين ولكن في ثوب جديد منها : الوجودية الملحدة بزعامة « جان بول سارتر » المفكر الوجودي الفرنسي ، والوضعية المنطقية والاتجاهات الماركسية المعاصرة .

ب ـ ونجد كذلك النزعة القومية التي كانت قوية خلال القرن الماضي مستمرة التأثير في مجال الفكر والواقع والسياسة ، لقد كان لهذه النزعة القومية دورها في الحروب الكبرى في هذا القرن ، ولاشك أن النزعة القومية لها أصولها وجذورها في التاريخ لقرون طويلة ، ومع ذلك ظهرت عند عدد من المفكرين الذين يكرهون الحرب ويتمنون زوالها ، فكرة « دولة عالمية أو عدد قليل من الدول الإقليمية تنتفي معها الدولة القومية »[١] كما هي معروفة حتى الآن ، واحتقر هؤلاء النزعة القومية واعتبروها شراً ، وتصوروا حل هذه المشكلة بوضع دستور عالمي ملائم .

جـ ـ إستمرار الديمقراطية كاتجاه عام في الحياة في شتى جوانبها السياسية والإقتصادية والفكرية ، ومع ذلك تعرض هذا الإتجاه إلى تدخل الدولة في كثير من الأحيان ، كما تعرض الاتجاه نفسه من الناحية الفكرية إلى هجمات وانتقادات من طوائف مختلفة من المفكرين كالماركسيين والفاشيين وعدد غير قليل من الكتاب والفنانين[٢] .

د ـ إستمرار النزعة اللاعقلية التي رأيناها في « الرومانسية » والتي تتمثل في تغليب القلب والعواطف والإنفعالات على التفكير العقلي ، ولكن مؤرخي

(١) المصدر السابق ، ص ٣٢٧ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٣٢٩ .

الفترة المعاصرة يميلون إلى تسمية هذه النزعة بـ « النزعة المعادية للعقل »[١] ، ذلك أن أصحاب هذه النزعة يشككون في قدرة العقل والاستدلال العقلي المجرد على التحكم في سلوك الإنسان ، وذلك لوجود العديد من العوامل الأخرى الذاتية والخارجية تتحكم في السلوك ، وينظرون إلى الإنسان على أنه كائن معقد . فهذه النزعة المعاصرة ليست صورة مطابقة لرومانسية القرن التاسع عشر وإنما هي صورة معدلة أو جديدة تشاركها في نقد العقل والتفكير العقلي . ومن ممثلي هذه النزعة مفكرون في مجال علم النفس مثل « بافلوف » و « فرويد » فالأول بيَّن أن كثيراً من جوانب سلوك الإنسان ، شأنه في ذلك شأن بعض الحيوانات ، يتم على صورة أفعال منعكسة فسرها بنظريته في الإقتران الشرطي ، أما « فرويد » فبين أن سلوك الإنسان يتم وفق مجموعة من الدوافع والرغبات اللاشعورية المكبوتة ، وليس نتيجة لاستدلالات عقلية . كما يمثل هذه النزعة أيضا مفكرون في مجالات السياسة والإجتماع منهم عالم الإجتماع الإيطالي « باريتو » . وبصورة عامة فإن « نزعة العداء للعقل ابتداء من أكثر صورها بساطة وبراءة إلى أكثرها تعقيداً تؤكد في جميع الأحوال على الدور الهائل لما هو لاعقلي في حياة البشر »[٢] .

هـ - إستمرار النزعة العقلية في الفكر التي ترجع إلى عصر التنوير وتتجلى هذه النزعة في التقدم الذي أحرزته العلوم الطبيعية ، وإلى حدٍّ ما العلوم الإنسانية ، ذلك أن العلم يستلزم « تمرساً طويلاً على استعمال العقل »[٣] ، كما تتبدى النزعة العقلية في الإتجاهات المثالية في الفلسفة المعاصرة ، التي

---

(١) انظر : رسل ، حكمة الغرب ، جـ٢ ، ٢٩٥ ، والمصدر السابق ، ص ٣٣٠ وما بعدها .
(٢) المصدر السابق ، ص ٣٤٨ .
(٣) المصدر السابق ، ص ٣٦٥ .

لاشك أصابها التجديد والتعديل ، كما في الكانتية الجديدة والهيجلية الجديدة والواقعية المثالية .

وهكذا نجد في المرحلة المعاصرة جميع التيارات الفكرية السابقة تقريباً مع محاولتها إتخاذ ثوب جديد وصورة جديدة تتلاءم مع المرحلة الجديدة .

ثانيا : **تقلص الطابع الإقليمي للفكر** : نتيجة للتقدم الهائل في وسائل الإتصال ولازدياد التبادل الثقافي بين مختلف البلدان والأقاليم الغربية تقلص الطابع الإقليمي للفكر الغربي الذي ساد في المراحل السابقة ، فقد كان من الممكن قبل القرن الحالي الحديث عن الفكر الفرنسي أو الألماني أو الإنجليزي أو الأمريكي بصورة مستقلة ، والحديث عن خصائص للفكر في كل إقليم أو دولة ، أما في الفترة المعاصرة فقد زالت هذه الصفة ، فلم تعد الوجودية مثلاً مقصورة على فرنسا أو ألمانيا فقط ، بل يوجد لها ممثلين في أيطاليا وأسبانيا وبلجيكا وأمريكا . . إلخ[١] . وكذلك لم تعد البراجماتية فلسفة مقصورة على الولايات المتحدة وحدها ، وإنما وجد لها ممثلين في أرجاء القارة الأوروبية المختلفة . والشيء نفسه يقال عن سائر الإتجاهات الفكرية والفلسفية كالمادية الجدلية والوضعية المنطقية[٢] وغيرهما .

ثالثا : **عدم ظهور مذاهب فكرية شاملة** : تميّز الفكر الغربي في المراحل السابقة حتى القرن التاسع عشر ، وعند البعض حتى هيجل ، بمحاولة بناء مذاهب فكرية شاملة تعالج القضايا المختلفة من خلال نسق فكري شامل للكون والحياة والإنسان تتخلله فكرة مركزية أو محورية واحدة يلتزم بها المفكر في معالجة جميع المشكلات الجزئية في السياسة والإجتماع والأخلاق والفنون . . الخ . أما الفترة المعاصرة فلا نجد فيها مثل هذه البناءات الفكرية الشاملة ، وأوضح ما نلاحظه هو

---

(١) د. محمد مهران ، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة ، ص ٣٤ ـ ٣٥ .

(٢) د. عزمي إسلامي ، إتجاهات في الفلسفة المعاصرة ، ص١٦ .

وجود إتجاهات فكرية يوجد في داخلها من التباين بقدر المنتمين إليها تقريباً ، ومن الأمثلة الواضحة الاتجاه البراجماتي الذي يضم النزعة البراجماتية عند « وليم جيمس » والنزعة البارجماطيقية عند « شارلز بيرس » والنزعة الوسيلية أو الأداتية عند « جون ديوي » والنزعة الإنسانية عند « شيلر » ، ومع هذه الاختلافات فإن مؤرخي الفكر المعاصر وجدوا بعض العناصر المشتركة بينها فضموها تحت إتجاه واحد ، وهذا الاتجاه لا يعالج جميع قضايا الفكر ، وإنما جانبا محددا منها وهو الصدق فيما يتعلق بالمعنى والإعتقادات[١] .

والحق أن المفكرين المعاصرين في الغرب أصبحوا يهتمون بحل القضايا والمشكلات الجزئية أكثر من الإهتمام ببناء مذاهب فكرية متكاملة . ولهذا قد يستخدم المفكر أفكاراً تنتمي إلى مدارس أو إتجاهات فكرية مختلفة في معالجته للقضايا المختلفة ، وربما كانت هذه الخاصية ، أي الاهتمام بمعالجة المشكلات الجزئية ، إنعكاسا للتخصص الدقيق الذي ظهر في ميدان العلوم .

رابعا : الديمقراطية الفكرية ، وهي في الغالب إنعكاس للديمقراطية السياسية ، والمقصود بالديمقراطية الفكرية وجود جوّ تسوده المناقشة الحرّة للآراء سواء جرت هذه المناقشات في المؤتمرات العلمية والندوات الخاصة أم على صفحات الجرائد والمجلات العلمية المتخصصة . وقد أصبح المفكرون بصورة عامة ، أقل تعصباً لآرائهم ، إذ أنهم على استعداد للتخلي عنها إذا ما ظهر بطلانها . وقد أدى هذا الجوّ من الديمقراطية الفكرية إلى زيادة التواصل الفكري بين مفكري العالم الغربي بصورة عامة[٢] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٨٩ .

(٢) د. محمد مهران ، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة ، ص ٣٣-٣٤ .

خامساً : صعوبة التفاهم وارتباك لغة الحوار : مع أن الجوّ الديمقراطي في مجال الفكر أدى إلى زيادة التواصل الفكري بين المفكرين ، إلا أن الفكر الغربي المعاصر قد تميز بصعوبة التفاهم ، و « ارتباك حقيقي في لغة الحوار »[١] ، ويرجع ذلك إلى التطور الهائل في كمّ المعرفة المتاحة مما أدى إلى « تفتيت الميادين العقلية إلى أجزاء يزداد نطاقها ضيقا بالتدرج . . وأصبحت مطالب التخصص وضغوطه توجه الشباب إلى قنوات أضيق ، قبل أن تتاح لهم فرصة تنمية إهتمامات أوسع وفهم أفضل للعالم »[٢] . وهكذا أدى التخصص في مجالات ضيقة ومحدودة من مجالات الفكر والمعرفة إلى صعوبة التفاهم بين المفكرين ، لأن كل واحد يتحدث عن نطاق محدود جدا لايتعداه ، ولأنه لايكاد يعرف شيئاً عن المجالات الأخرى خارج نطاق تخصصه ، حتى أننا نجد أحيانا الزملاء في القسم العلمي الواحد في الجامعات لايكادون يفهمون تماما اهتمامات زملائهم الآخرين .

لقد تعددت الآراء في العالم الغربي المعاصر إزاء كل القضايا[٣] ، وظهرت الحاجة إلى التقارب والتفاهم والتأليف بين وجهات النظر المختلفة ، ولعل الملفت للنظر أنه لم ينهض لسدّ هذه الحاجة وإصلاح هذه الآفة إلا الفلاسفة الذين تعودوا بطبيعة دراستهم وتكوينهم العقلي على النظرة الشمولية الكلية ، ووافق هذا إعتراف الأجيال المعاصرة من شتى المفكرين بأنهم وإن كانوا أكثر علما ومعرفة من المفكرين القدماء أمثال أفلاطون وأرسطو وزينون وأوغسطين وغيرهم إلا أنه من المشكوك فيه تماماً أنهم أكثر منهم حكمة ، وهكذا بدأ يظهر في هذا القرن نوع من رد الإعتبار للفلسفة والفلاسفة على أمل أن يساعدوا في تقريب الهوة بين حكمة الغرب وعلومه في الفترة المعاصرة .

---

(١) رسل ، حكمة الغرب ، جـ٢ ، ص ٢٦٠ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٢٦٠ ـ ص ٢٦١ .
(٣) كرين برينتون ، تشكيل العقل الحديث ، ص ٣٣٠ .

ويرى « برتراندرسل » أن هناك عاملاً آخر ساعد على صعوبة الحوار والتفاهم ، وهو عدم وجود لغة واحدة للعلم والفكر كما كانت اللغة اللاتينية في العصور الوسطى وحتى عصر النهضة ، وأنه لتعدد اللغات التي يدون بها العلم والفكر لابد للباحث من الإلمام بلغتين أو ثلاث لغات غير لغته الأصلية ، وهذا أصبح في نظره « مشكلة غير هينة لم يتم الاهتداء إلى حلٍّ لها حتى الآن »[1] .

سادساً : انعكاس العلم والتكنولوجيا ونتائجهما على مجالات الفكر : من الأمور الواضحة لمثقفي هذا العصر ، تفوّق الغرب الهائل في مجالي العلوم التجريبية والتقنية (التكنولوجيا) ، والتقدم الهائل الذي حققه الغرب في هذا القرن في هذين المجالين ، وكان لابد لهذا التقدم والتفوق من أن ينعكس على مجال الفكر ويترك آثاره المختلفة عليه ، وسنشير فيما يلي إلى أبرز جوانب هذا التأثير :

أ ـ خلق مشكلات جديدة كان على المفكرين مواجهتها والتصدي لحلها . من هذه المشكلات : مشكلة السلام العالمي ، ومشكلات تلوث البيئة الذي لم يعد مقصورا على إرتفاع نسبة ثاني أكسيد الكربون في أجواء المدن ، بل أصبح أمراً خطيراً مع مشكلات الغبار الذري ونفايات المفاعلات النووية ، ومن ذلك مشكلات إقتصادية ناتجة في الدرجة الأولى عن قصور النظم الاقتصادية السائدة في الغرب . . وغير ذلك مما كان سببه تقدم العلوم والصناعة التقنية (التكنولوجيا) .

كما ظهرت مشكلات جديدة للسبب نفسه ذات طابع إجتماعي أخلاقي[2] ، مما استدعى بحثها من هذين الجانبين ، ويمكن أن نشير هنا إلى بعضها : فمشكلة تزايد وتطور وسائل الإتصال كالسينما والتلفزيون والفيديو

---

(١) رسل ، حكمة الغرب ، جـ٢ ، ص ٢٦١ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٦٤ .

والأقمار الصناعية . . التي أصبحت في هذا القرن قوة هائلة في يد الإنسان ، وكان لابدّ للمفكرين من التفكير في سبل إستخدام هذه القوة واعتبار ما يترتب على ذلك من نتائج سلبية أو إيجابية على مستوى المجتمع وعلى مستوى الأفراد . ويمكن أن نشير هنا إلى مشكلات إجتماعية أخلاقية نتيجة تقدم البحوث العلمية في مجال الطب ، وهي مشكلة أطفال الأنابيب ، ومشكلة تحديد نوع الجنين في مراحله الأولى ، ومشكلات الإجهاض[1] . وكل هذه وغيرها مشكلات قائمة بالفعل في المجتمعات الغربية ، ما كانت تحدث لولا تقدم العلم الهائل .

ب ـ تأثير بعض النظريات العلمية البارزة على الفكر : إن مسألة تأثر الفكر بالعلم قديمة ونجدها في كل العصور ، ولكن ظهور بعض النظريات العلمية في الفترة المعاصرة قد غير من بعض المبادىء الفكرية التي ظلت راسخة فترة طويلة من الزمن ، فقد جاءت النظرية النسبية على يد آينشتاين ، وهو أحد كبار علماء الطبيعة والرياضيات ، وسرعان ما انعكست نتائجها في مجال الفكر فظهرت النزعات النسبية في الفكر متمشية مع هذه النظرية العلمية مؤكدة « بأن الأشياء تختلف رؤيتها باختلاف المراقبين لها من مواضع مختلفة وأزمنة مختلفة ، وأن الصدق رهن بوجهة نظر الباحث عن الحقيقة »[2] . كما أدت الكشوف العلمية في مجال الفيزياء الدقيقة والفيزياء الكونية إلى زعزعة مبادىء الحتمية والآلية والسببية التي رسختها فيزياء نيوتن وانعكس ذلك على الفكر ، فأعاد « كثير من الفلاسفة المعاصرين مراجعة النظرية الآلية أو الميكانيكية ، وطبقوا ذلك على الإنسان لتأكيد حريته . . بوصفه كائناً حر

---

(١) شاهدت في إحدى الجامعات البريطانية (جامعة أدنبرة) طلبة كلية الطب يدرسون مساقا في « علم الأخلاق » يقوم بتدريسه أستاذ مختص من قسم الفلسفة ، ويتعرضون خلال دراستهم إلى مشكلات من هذا القبيل ويناقشون جوانبها الاجتماعية والأخلاقية (د. عزمي طه) .

(٢) كرين برينتون ، تشكيل العقل الحديث ، ص ٣٢٢ .

الإرادة والاختيار . ولقد وجدت هذه الفكرة صدى كبيرا لدى كثير من الفلاسفة المعاصرين وخاصة عند الفلاسفة الوجوديين»[١] . ومن النظريات العلمية التي تركت أثراً على آراء عدد من المفكرين المعاصرين نظرية التطور عند دارون التي تأثر بها مفكرون مثل « برجسون » و « هوايتهد » و « مورجن » وغيرهم .

جـ ـ تأثير مناهج البحث العلمي على الفكر : وجد العديد من المفكرين المعاصرين أن محاولة تطبيق أو تقليد مناهج البحث في العلوم التجريبية سيعينهم في الوصول إلى نتائج أوثق في مجالات الفكر النظري ، ويجعلهم أكثر إنسجاما مع روح العصر .

ومن الأمثلة على ذلك المنهج البرجماتي الذي طبقه « تشارلز بيرس » ، الذي كان فيلسوفاً وعالما في الكيمياء ، فقد كان يبدأ بالاعتقاد ، وهذا يشبه الفرض العلمي « ويظل هذا الاعتقاد ، عند بيرس ، مجرد إعتقاد حتى يتم اختباره على التجربة الفعلية »[٢] ، فإذا أثبتت التجربة صحة الاعتقاد أصبح فكرة نسترشد بها في سلوكنا العملي .

وكذلك استخدم عدد آخر من المفكرين مناهج الرياضيات في تفكيرهم مثل « هوايتهد » و « رسل » .

د ـ تقييم نتائج التقدم العلمي والتكنولوجي : لقد بلغ التقدم في هذين المجالين حدّاً كبيراً كان لابدّ معه من أن يقف المفكرون في محاولة تقييم النتائج المختلفة المترتبة على هذا التقدم الهائل في مجالات السياسة والاجتماع

---

(١) د. عزمي إسلام ، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة ، ص ٢١ - ٢٢ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٢-٢٣ .

والأخلاق والعلاقات الإنسانية والإجتماعية ، إذ لم يستطع أحد من المفكرين تجاهل الأثر الذي تركه والذي يمكن أن يتركه العلم والتكنولوجيا في حياة الإنسان ونظرته إلى الكون والوجود والحياة .

سابعا : إزدياد الوعي الذاتي للفكر : يتميز المفكرون والفلاسفة المعاصرون بإهتمامهم الشديد بتحديد أهداف نشاطهم الفكري ، وبالطريقة الصحيحة التي يمكنها قيادة هذا النشاط كي يحقق غاياته ، ويرى المفكر البريطاني « آير » أن هذه الخاصية الهامة ترجع إلى التقدم البارز في العلوم الطبيعية ، وبدرجة أقل ، في العلوم الإجتماعية ، وإلى إنفصال العلوم عن الفلسفة الذي جرى في القرن التاسع عشر[١] . ولاشك أن هذا الوعي المشار إليه هنا مرتبط باهتمام المفكرين بقضايا محددة يرغبون في فهمها أو إقتراح الحلول لها ، ومرتبط أيضا بالاهتمام بمناهج البحث التي تؤدي إلى نتائج أكثر دقة .

ثامنا : إنكار أو تجاهل الغيبيات والحياة الآخرة : يرى معظم مؤرخي الفكر الغربي أن الصفة البارزة لفكرهم ومجتمعاتهم وحياتهم في شتى مظاهرها هي « الديمقراطية » ، ديمقراطية في الحياة السياسية وديمقراطية في الفكر ، وديمقراطية في النظر إلى العالم ككل . . الخ هذه النزعة الديمقراطية التي يفاخر بهاالغرب قد تمت صياغتها في القرن الثامن عشر ، عصر التنوير والعقلانية ، بعد مرحلة من الصراع ضد الاستبداد والتسلط استمرت ثلاثة قرون ، تم بعدها للغرب هذا التحول إلى الديمقراطية ، ولاشك أن أفكار القرن العشرين في الغرب وتصورات أبنائه للديمقراطية قد جرى عليها التعديل بلاشك[٢] .

---

(١) A.J. Ayer, Philosophy in the Twentieth Century, Unwin Paperbacks, London, 1984, P.14.

(٢) انظر : كرين برينتون ، تشكيل العقل الحديث ، ص ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٨٥ ، ومواضع أخرى متفرقة من الكتاب .

يوجد « مبدآن أساسيان للديمقراطية كما ظهرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وهما : مبدأ أن الإنسان خيّر وعاقل بطبيعته ، ومبدأ التقدم الحتمي المطرد إبتغاء تحقيق الكمال الإنساني على الأرض »[1] . هذان المبدآن لايشيران إلى أي إيمان بقوة خارج نطاق الإنسان ، ولايشيران إلى ما وراء هذه الحياة المحدودة بالأرض ، لقد لاحظ أحد كتاب الفكر الغربي الغربيين بحق « أن أحد العناصر الهامة للغاية في الكوزمولوجيا الديمقراطية [أي التصور الكلي للكون ومادته وحالته الأولى في الفكر الغربي الديمقراطي] ، والذي أكدنا عليه ، هو إنكار الغيبيات والحياة الآخرة » ويتابع الكاتب ملاحظته للواقع الفكري في الغرب فيقول : « وعلى الرغم من أن فرقا مسيحية كبيرة ثبتت وظلت باقية على مدى القرون الثلاثة الأخيرة . . إلا أنه ظهرت بدائل للإيمان المسيحي الذي فقده الكثيرون أو الذي تحول إلى نزعة عقلانية تفاؤلية ذات طابع مسيحي زائف ، وهذه البدائل هي الديمقراطية والقومية والإشتراكية والفاشية وغير ذلك من ضروب العقائد والطوائف الكثيرة المتباينة . ويجمع بين أغلب هذه البدائل إيمان مشترك بإمكانية البشر إدراك الكمال سريعا على الأرض إذا اتخذت الإجراءات المناسبة ، وتجحد أكثرها الغيبيات القادرة على التدخل في مسار أحداث الأرض »[2] . وهكذا يقرر نفس الكاتب أنه « من الطبيعي أن يبقى داخل الديمقراطيات الغربية ملايين الرجال والنساء ممن يندرجون في تصنيفات متباينة تتراوح ما بين الوضعيين المتطرفين وأعداء رجال الدين إلى الدنيويين واللامبالين ، ملايين هم ببساطة غير مسيحيين »[3] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٣٨٥ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٧٤ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٣٧٤.

يتضح من هذا الكلام أن الفكر الغربي بصورة عامة ، ينكر أو يتجاهل الغيبيات والحياة الأخرة ، رغم أن ذلك موجود في الدين المسيحي الذي أصبح الملتزمون بتعاليمه في الغرب أقلية .

يطلق الكاتب الغربي المشار إليه آنفاً على هذه المعتقدات (الايديولوجيات) السائدة في الفكر الغربي المعاصر اسم « العقائد غير الإلهية »[1] و « العقائد اللاشخصية »[2] و « الديانات العلمانية »[3] ، ومع أن الكاتب يرى أن هذه العقائد لها جوانب إيجابية وقامت بأدوار معينة في المجتمعات الغربية باعتبارها بصورة عامة ردود أفعال لظروف معينة ، وهذا صواب إلى حد كبير ، إلا أنه يعدد أهم نقائصها وسلبياتها ليخلص بعد ذلك إلى ضرورة تعديل أو تغيير هذه العقائد لتعويض هذه النقائض وتلافي هذه السلبيات .

أما أبرز ما في هذه « العقائد العلمانية » التي تسود الفكر الغربي المعاصر فهي :

أ ـ قصور هذه المعتقدات في معالجة المشكلات الفردية وفي تقديم العون « لأصحاب النفوس الشقية المعذبة القلقة »[4] فهي بصورة عامة أعجز من أن تعالج النفوس .

ب ـ عدم قدرتها على تقديم العزاء والسلوى للتعساء والفقراء والمرضى وضحايا الصراع على زيادة الإنتاج والمنكوبين ، فلا القومية ولا الإشتراكية ولا أي من هذه العقائد العلمانية بقادرة على أن « تحل محل الرّب واهب السلوى والعزاء »[5] .

---

(١) ، (٢) المصدر السابق ، ص ٣٧٥ .
(٣) المصدر السابق ، ص ٣٧٦ .
(٤) المصدر السابق، ٣٧٥ .
(٥) المصدر السابق ، ٣٧٦ .

جـ ـ لا يوجد مجال أو فرصة للتوبة في هذه العقائد العلمانية . وهنا يضرب الكاتب أمثلة من روسيا وأمريكيا ، فالذين حوكموا بتهمة الخيانة في الاتحاد السوفيتي رغم اعترافهم وانهيارهم وطلبهم العفو « لم يحظوا بالعفو ولم يجدوا سبيلا للعودة إلى حظيرة المجتمع »[١] ، وأما في الولايات المتحدة فإن الحكومة تعتبر « من كان شيوعيا يوما ما فهو كذلك إلى الأبد »[٢] .

د ـ « تشكل هذه المعتقدات خطراً داهماً على المثقف الحديث » ، لأنها تزعم أن الإنسان المثقف قادر على معرفة ما هو خطأ في العالم معرفة تامة وأنه يعرف كيف يصحح هذا الخطأ ، وهذا الزعم الذي لايخلو من شيء من الإيجابية المرغوبة والمطلوبة ، إلا أنه زعم خاطىء وبالتالي يصبح خطيراً ، ذلك « أن المعتقدات الجديدة يعوزها الثراء والعمق في إدراك حقيقة البشر [هذا الثراء وهذا العمق] الموجودان في الديانات القديمة »[٣] .

وهكذا نجد أن تجربة الفكر الغربي في إستبعاد الإيمان بالغيب وبالحياة الأخرى قد أثبتت فشلا ذريعا على مستوى الحياة الفردية ، وهي تهدد بخطر داهم على مستوى الحياة الإجتماعية والإنسانية ، كما بيّن بعض الكتاب الغربيين المخلصين في تحليلهم لفكرهم وواقعهم . كان لابدّ لهذه العقائد العلمانية المختلفة أن تفشل لأنها أخلّت بالتوازن في اعتقاداتها في حقيقة الحياة والوجود والكون التي ليست غيباً كلها كما أنها ليست واقعا محسوساً كلها . وفي هذا المقام نجد أنفسنا مدفوعين إلى التذكير بآية من كتاب الله الكريم وذكره الحكيم الذي يتضمن العقيدة الهادية للإنسان ، التي توازن بين الدنيا والآخرة ، بين الواقع أو عالم الشهادة وبين عالم الغيب . .

---

(١) ، (٢) المصدر السابق ، ص ٣٧٦ .
(٣) المصدر السابق ، ص ٣٧٨ .

مواقف الفلسفة المعاصرة

ليس من شك في أن تعدد المواقف الفلسفية المعاصرة من الأمور التي تمنعنا من أن ننسب إلى الفلسفة المعاصرة طابعاً عاما ، أو خصائص ومميزات مشتركة ، ولكننا سنحاول أن نستخلص الروح العامة لهذه الفلسفات على ضوء أوجه التشابه والاختلاف الموجودة بين التيارات المتعددة .

ولعل السمة الرئيسية التي ينفرد بها الفكر في القرن العشرين عن كل ما عداه من العصور الفكرية السابقة ، هي أنه « عصر التحليل » ، فلم نعد نجد في أيامنا هذه صيغ أو تركيبات فكرية هائلة ، أو مذاهب فلسفية ضخمة ، بل أصبحنا نلتقي بنزعات تحليلية يهتم أصحابها بالمنهج ، ويحرصون على الدقة ، وينشدون النصاعة الذهنية . وسواء إهتم المفكر بتحليل اللغة والمعاني والرموز ، أم اهتم بتحليل وقائع الشعور ومواقف الحياة الإنسانية ، فإننا نجده في كلتا الحالتين يعزف عن التعميمات المسرفة الواسعة ويتوجس خيفة من الأنساق الفكرية الجامدة ، ويتحرج من إقامة مذاهب مثالية مطلقة .

ومن هنا فقد اقترنت الغالبية العظمى من التيارات الفكرية المعاصرة بحملات شديدة وجهت إلى نزعة هيجل المثالية التي وحدت بين الفكر والواقع ، وكان من أهم هذه الحملات ما وجهه الماركسيون والوضعيون المنطقيون وفلاسفة التحليل ، ودعاة النزعة العملية وأنصار الفكر الوجودي إلى هذه المثالية الهيجلية من مآخذ جدية تمس صميم المنهج نفسه .

وقد لا نكون مبالغين إذا قلنا أن معظم الحركات الفكرية المعاصرة قد اشتركت في الهجوم على « المطلق » والثورة على « الجدل الروحي » ، ورفض مبدأ

التوحيد بين الفكر والواقع ، حتى لقد قال بعض مؤرخي الفلسفة في القرن العشرين أن الفكر المعاصر هو في جوهره مجرد « ثورة على مثالية هيجل » .

حقاً لقد كان كل من كارل ماركس وسورين كير كجارد وجون ديوي وبرتراند رسل وجورج مور وغيرهم كانوا في وقت من الأوقات مجرد تلامذة لهيجل ، ولكن هؤلاء جميعا لم يلبثوا أن انشقوا على أستاذهم ، بحيث أضحى تفكيرهم رد فعل ضد المثالية الهيجلية .

وإذا كان ديكارت في القرن السابع عشر قد جعل من الوضوح والتميز والبساطة معايير لصدق الفكر ، فإن مفكري القرن العشرين قد أصبحوا يميلون إلى رفض هذه المعايير . وهذا هوايتهد « مثلا » يعلن بصراحة أن الفكرة البسيطة المستقلة عن غيرها من الأفكار هي فكرة زائفة . ولايكفي القول بأن الفكرة المنعزلة بنفسها لا معنى لها ، بل يجب أن نضيف إلى ذلك أيضا أنه لا وجود أصلا لتلك الفكرة البسيطة والواضحة المتميزة .

لقد فطن معظم المعاصرين من الفلاسفة على هذه الحقيقة ، وفي هذا الصدد نجد هوايتهد يقول : « إن الدقة محض زيف ، ونجد فتجنشتين يقرر : « أن كل الألفاظ غامضة » ، في حين يذهب هيدجر إلى « أن سائر الصيغ إنما هي مجرد خاطرات فكرية » .

ويمكننا أن نلاحظ أن مثل هذه العبارات إنما تدل دلالة قاطعة على أن الفلاسفة المعاصرين قد أصبحوا يجزعون من الأفكار البسيطة ويتحرجون من المبادىء الواضحة ، لأنهم قد استطاعوا أن يتحققوا من « تعقد » الواقع و« تعدد » المبادىء وغموض الحقيقة[1] .

---

(١) زكريا إبراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، دار مصر للطباعة بالقاهرة ، عام ١٩٦٨ ، ص ص ١٤-١٥ .

أولا - موقف التفكير العلماني

موقف التفكير العلمانى

يعد التفكير العلمانى من أخطر التيارات التى يواجهها مجتمعنا العربي الاسلامى، ذلك لما يتضمنه هذا التفكير من قضايا تتعرض بصورة مباشرة لجوهر عقيدتنا، وتسلب الدين قداسته، بل يمثل الفكر العلمانى أحد الاتجاهات الهدامه التى تسربت الى فكرنا المعاصر.

وتكمن أهمية تناول تيار الفكر العلمانى في التعرف على طبيعته وعوامل نشأته ثم الوقوف على الاسباب التى أدت الى بروزه على الساحة العربية الاسلامية وكذلك مناقشة الاثار والنتائج المقترنة بهذا الفكر على مسيرة حياتنا السياسية والاقتصادية والثقافية المعاصرة.

مفهوم العلمانية :

تعنى كلمة "علمانية Structuralism" فى اللغة الانجليزية - وفى اصلها اللاتينى أيضا - اللادينى والدنيوى، أى عدم المبالاة بالدين. وقد يترا ءى للبعض فى مجال استخدام لفظ "العلمانية" في اللغة العربية بأنها دعوة مشتقه أساسا من العلم، وليس الامر كذلك، فقد أورد المعجم الوسيط في مادة "علم" أن العلمانية مصدر صناعى نسبة الى "العلم" بفتح العين وتسكين اللام بمعنى العالم، وهى بالقطع خلاف الدينى والكهنوتى.(١)

ومن هنا فإن مفهوم العلمانية يتعلق بمسألة فصل الدين عن الدولة أو عن واقع الحياة، ولكن لا يعنى ذلك - كما يظن البعض - انكار الدين، فذلك هو الالحاد أو الكفر، ولكنها تعنى حصر دائرته وتحديد سلطانه داخل اروقة الكنيسة فلا يتجاوزها أو تعداها الى المجتمع أو الدولة.

ومن ثم يمكن للمرء فى ظل العلمانية ممارسة الشعائر الدينية، لكنه لا يمكن أن يمتد سلطان الدين الى المجتمع أو الدولة.

والقول بأن العلمانية انكار للدين أو الحاد خلط لها مع الالحاد الذى كانت تنادى به الشيوعية وغيرها من الاتجاهات والمذاهب الملحدة وآية ذلك التطبيق القائم في مواطن نشأة العلمانية وهى أوربا. ففى أوربا تمارس الشعائر الدينية داخل جدران الكنيسة كما تمارس داخل البيوت" سواء كانت صحيحة أم خاطئة أم يشوبها التحريف" لكنه لا يسمح للكنيسه ممثله فى رجالها بممارسة ما كانت تمارسه من سلطة من قبل على المجتمع أو الدولة.

وعلى هذا النحو فالعلمانية تعنى فصل الدين عن الدولة، بحيث ينحصر نطاق الدين فى أماكن العبادة، وقصر معناه على جانب العبادات.

أما مفهوم العلمانية في الغرب، فلقد صار علما Secularism بالانجليزية Secularite وبالفرنسية، وكلا هما مشتقان من لفظ

Secular والغربيون يفهمون الكلمة بمعنى فصل الدين عن الدولة، وعدم تدخل الكنيسة فى أعمال الدولة.

إلا أن البعض قد توسع فى دلالة مصطلح العلمانية الى الحد الذي قد يوهم بأنها مرادفة للالحاد أو انكار الدين. فقد ورد في القاموس الانجليزى Secularism تعنى The view that Morality and education should not be based on religion.

وترجمته العلمانية هى : وجهة النظر القائلة بعدم تأسيس الاخلاق والتربية على العقيدة. وعلمانى Secularist تعنى : Beliving or supporter of Secilarism المؤمن أو المؤيد فى العلمانية.

وتشير دائرة المعارف البريطانية الى تعريف العلمانية : بأنها "حركة اجتماعية تهدف الى صرف الناس عن الاهتمام بالاخره الى الاهتمام بالحياة الدنيا وحسب، وذلك أنه كان للناس فى العصور الوسطى رغبة جامحة في العزوف عن الحياة الدنيا والتأمل فى الله واليوم الآخر، وفى سبيل مقاومة هذه الرغبة طفقت Secularism تقدم نفسها من خلال النزعة الانسانية حيث بدأ الناس منذ عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالانجازات الثقافية البشرية وبامكانية تحقيق طموحاتهم فى هذه الحياة الغربية، وظل الاتجاه الى Secularism ينمو ويتطور باستمرار خلال العصر الحديث كله باعتباره حركة مضادة للدين ومضادة للمسيحية". (٢)

أما دائرة المعارف الامريكية، فترى أن العلمانية تشير الى : الدنيوية وهى : نظام اخلاقى أسس على مبادئ الاخلاق الطبيعية ومستقل عن الديانات السماوية أو القوى الخارقة للطبيعة، وأن المبدأ الأول هو حرية الفكر - حق كل انسان في أن يفكر لنفسه : وهذا هو المعترف به الآن على الاقل نظريا من أغلب المسيحيين، ولكن الحال لم يكن كذلك عندما أعلن "جورج جاكوب هولى أوك" لأول مرة عن برنامج الدنيوية حوالى عام ١٨٤٦ فى انجلترا، ويتضمن هذا المبدأ شيئا هاما يعد مكملا له، الا وهو الحق فى اختلاف الآراء فى كل مجالات الفكر. علما بأن هذا الحق تنعدم قيمته بدون الحق فى تأكيد ذلك الاختلاف. وأخيرا فان نظام الدنيوية يؤكد الحق فى مناقشة ومجادلة كل المسائل الحيوية، مثل الآراء المقبولة عند أغلب الناس عن أسس الالتزام الاخلاقى، وعن مسألة وجود الله، وعن خلود الروح، وعن سلطة الضمير، ومبدأ الدنيوية لا يعترف بأنه لا يوجد خير آخر سوى خير هذه الحياة الدنيا، وهو لا يخوض فى هذه المسألة : ولكنه يؤكد بأن خير الحياة الدنيا هو خير حقيقى، والسعى اليه هو خير كذلك، كما أنه يهدف الى اثبات: أن الحالة المادية الدنيوية يستحيل أن يكون الانسان فيها محروما أو فقيرا، يؤكد بأنه توجد فى هذه الحياة قوى مادية لا يمكن تجاهلها دون أن يكون هذا تصرفا أحمقا أو دون أن يصاب بضرر، الا وهى "الحكمة والرحمة"، وواجب مراعاتهما، وهو لا يعارض ادعاءات المسيحية، ولا يقول بأنه لا نور ولا هداية الا فى الطبيعية، ولكنه يؤكد بأن هناك نور وهداية فى الحقيقة الدنيوية التى توجد ظروفها وفروضها بذاتها، ولتعمل بحرية الى الابد".(٣)

والجدير بالذكر أن ثمة حقيقة أساسية فى هذا المجال ينبغى الا تغيب عن بالنا... وتتمثل هذه الحقيقة فى القضية التى قامت على الخداع الذى مارسه الفكر الغربى طويلا فى مناهج بحثه وفى مصطلحاته، تلك هى تسميه طريقة الحياة التى دعا اليها الغربيون (العلمانية Secularism)، فقد يوحى هذا الاصطلاح للوهلة الاولى، بصواب الدعوة واستقامة المقصد، فمن ذا يرفض أن يعيش حياة تستند فى قوامها على أسس العلم الراسخ الصحيح الا أن يكون ساذجا أو مسه الجنون؟! من ذا يقف في وجه دعوة تقول للناس أن العلم هو الطريق الحق للوصول الى حياة سعيدة مشرقة متطوره ومجتمع نظيف باسم الا يكون جاهلا أو معاندا رجعيا؟! وزاد في الامر خبثا ومكرا وتزييفا وضعهم الدين، أي دين، فى الجهة المقابلة لهذه الدعوة (المنطقية) وقولهم للناس اما هذا أو ذاك.

ولاشك أن هذا الاصطلاح لا يصح إلا بمقدار اعتباره دعوة للاعتماد علي مصدر واحد للمعرفة هو (العقل)، وبالتالى رفض تام لسائر المصادر الأخرى وعلى رأسها (الوحى) الذى جاءت العقائد الايمانية والأديان السماوية جميعا وفق طرائقه. وفيما عدا ذلك فلا يخدعنا القول، وعلينا أن نتحرى الدقة فى التفرقة بين العلمانية كمصطلح يعنى ما ذكرناه وبين (العلم) بمفهومه الواسع القائم علي استغلال طاقات الانسان والكون بما يتيح للبشرية مجتمع الرفاهه والرخاء، وبما يعطى للحضارة أسباب حركتها وعوامل ديمومتها. (٤)

وعلى أية حال فليس معلوما على وجه الدقة كيف دخلت عبارة العلمانية على اللغة العربية، وكيف انتشرت في الآداب السياسية والاجتماعية والتاريخية العربية المعاصرة. فقد كانت الاشارة تتم فيها الى عبارة مدني بصبغة الصفة والنعت بالاشارة الى المؤسسات ذات الأسس اللادينية. (٥)

والعلمانية اتجاه عام فى الفكر والسياسية والحياة ظهر فى أوربا مع بدايات عصر النهضة كرد فعل لتسلط رجال الكنيسة باسم الدين فى جوانب الفكر والسياسة والحياة، وما قاموا به من اجراءات متعسفة بعيدة عن الدين. ويهدف هذا الاتجاه الى التمييز بين الشئون الدينية والشئون الدنيوية والفصل بينهما فصلا تاما وتقليص دور الكنيسة ورجال الدين المسيحى فى التدخل فى شئون الفكر والسياسة والحياة الى الحد الأقصى، وقد تطور الاتجاه العلمانى في رفضه للدين عند الماديين فى القرن التاسع عشر الى درجة الغائه والتخلص منه نهائيا.

لقد استبدت الكنيسه بالحياة السياسية فى أوربا طوال العصور الوسطى المظلمة، فأضفت "قداسة الحق الالهى" على من حالفت وباركت، وحكمت"باللعنة والمروق عن الدين" على من نبذت وخاصمت. ولقد فرضت بهذا الاستبداد على الحياة السياسية أسوأ النماذج التى عرفتها البشرية عبر تاريخها في الاستبداد ؟

ولعل هذا ما يؤكده "جيبون" في كتابه (اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها) حيث يقول :"فلقد كان الحاكم في "الدولة الكنسية والحكومة الكنسية... هو من، يحكم تعلمه وتنشئته، أكثر الناس عداء للعقل والانسانية والحرية. لقد تعلم. وهو عبد أسير لعقيدته. أن يؤمن، لأنه من الحق أن يبجل كل ما يدعو الى التحقير، وأن يحقر كل ما يستحق تقدير الرجل المتعقل، وأن يعاقب الهفوة، وكأنها جريمة، وأن يكافئ الزهد والعزوبة كأعظم الفضائل. وأن يضع القديسين المذكورين في التقويم فوق أبطال روما وحكماء أثينا. وأن يعتبر كتاب القداس والصليب أداتين أكثر نفعا من المحراث والنول". (٦)

وهكذا كانت مخالفة الآراء التى تبنتها الكنيسة الكاثوليكية أمرا خطيرا يعرض صاحبة لصنوف العذاب ولتهمة المروق عن الدين والزندقة، وفى كثير من الأحيان للسجن والموت وما حدث لجوردانوا برونو (١٥٤٨-١٦٠٠) وجاليليو (١٥٦٤-١٦٤٢م) خير أمثلة على ذلك - ومن هنا أصبحت العلمانية فى مجال الفكر تعنى عدم الالتزام أو التقيد بالعقيدة والدين، وعدم مراعاة الدين أو النصوص الدينية أو على الاقل سلب صفة القداسة عنها، وقد ظهر هذا الاتجاه في العالم الغربى نتيجة لهذا التصور اصطلاح "المفكرين الاحرار" وهم الذين تحرروا من كل النزعات وقيود الدين في تفكيرهم.

أما فى مجال الحكم والسياسة تعنى العلمانية رفض "الدولة الدينية" التى تمثل ارادة الله من خلال الكنيسة وتعاليمها ورجالها،

واستبدالها بالدولة العلمانية التى تدير وتصرف شؤونها بعيدا عن الدين والكنيسة.

وفى مجال الحياة عموما فان العلمانية تعنى اقامة المجتمع العلمانى الذى يدبر أموره وأنشطته بعيدا عن رجال الدين، ويسعى لحل مشكلاته المختلفه دون معونه من السماء ودون توسط رجال الدين بين الانسان وربه مستعينا بالعلم والعقل والاجتهاد الشخصى، يحكمه في ذلك قانون مدنى ومن وضع البشر.

ومن ثم فالعلمانية اتجاه عام يدخل فيه كل ما هو لا دينى وما هو مقابل للمقدس أو الخارق للطبيعة وكل ما يبعد الكنيسة ورجالها عن التدخل فى شؤون الحكم والسياسة وتنظيم المجتمع. (٧) وباختصار هو اتجاه ينادى بفصل الدين عن الدولة وعن الدنيا. (٨)

واذا كانت "العلمانية" كاتجاه عام قد انتقلت الى عالمنا العربى الاسلامى، وتبناها نفر قليل من المفكرين المبهورين والمتشدقين بكل ما هو غربى، فانها كانت وستظل فى فحواها وأصالتها غربية المصدر، فهي بمثابة "عضو غريب" يسعى بكل قوته للتغلغل في كيان جسد حّي آخر. والجسد وأن كان يقاوم بشدة هذا العضو الغريب "الا أنه مع مضى الزمن من ناحية ومن عوامل الاضعاف المتعمد المستمر لعنصر المقاومة من ناحية أخرى، فان الجسد يكون معرضا لا محالة لاستسلام في نهاية المطاف للعضو الغريب، وقد يقبل التفاعل والتعامل معه.

ويهمنا الآن قبل أن نعرض لوسائل الوقاية والدفاع ضد هذا الفكر الهدام، أن نتعرف في عجالة على الظروف والعوامل التى أدت الى نشأة العلمانية. (٩)

عوامل وأسباب نشأة العلمانية

مما لاشك فيه أن من يتتبع النشأة الأوربية للعلمانية، ومعانيها وتطورها هناك، يجد تفاوتا وبون شاسع فى مدلولاتها لدى كثير من المفكرين الذين ارتادوا ميدانها وتصدوا للدفاع عن منهجها في الفكر والمجتمع، والنظرية والتطبيق ... ولكن هذا التفاوت فى التناول والتفسير لا ينفى امكانية تحديد مرحلتين أساسيتين مرت بهما (العلمانية) في الفكر الأوربى.

أ) المرحلة الأولى :

وهى التي كانت العلمانية فيها تعنى : فصل الدين والكنيسة وشئون المجتمع وسياسته ومؤسساته، لصالح بناء الدولة البورجوازية، وفي سبيل دعمها... والعمل على تصفية الوجود اللاهوتى المسيحى الكاثوليكى وتخليصه تماما مما هو غير عقلانى ..من أسرار عقيدة التثليث، والطبيعة الالهية للمسيح عليه السلام .. والعمل على رفع الوصاية الدينية الكنسية عن التعليم، تمكينا للفطرة الانسانية من الاختيار.

ولقد عرفت أوربا "العلمانية" بهذا المعنى، فى المرحلة الأولى، في طورها الأول : عند فلاسفة ومفكرين من أمثال "توماس هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩م) وجون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) وجوتفريد وليم ليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦م) وجان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨م)...الخ.

ب) أما المرحلة الثانية :

وهى ما يطلق عليها "مرحلة العلمانية الثورية" التى مثلها فلاسفة ثوريون من أمثال "فيورباخ (١٨٠٤-١٨٧٢م) وكارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣م) ولينين (١٩٨٧٠-١٩٢٤م).. وهى المرحلة التى استهدفت فيها هذه (العلمانية): تقويض الدين، وهدم العقيدة، وتخليص الاشتراكية ومجتمعها من تأثيراته. وذلك لحساب ما يسمى بالعدل الاجتماعى، ثم السعى الى مجتمع يزول منه الدين تماما، وتنمحى منه مؤسساته.

ويمكننا أن نتبين بوضوح أن ما تهدف اليه العلمانية الثورية، ليس مجرد اقصاء الدين عن المجتمع أو الفصل بينه وبين الدولة، بل السعي، فى المدى الطويل، الى تخليص (الفرد) من الدين، وتحريره من مؤسساته. (١٠)

وعلى أيه حال فلم تكن العلمانية في الغرب مجرد فكرة خطرت على ذهن مفكر في لحظة الهام، وانما كانت وليدة عوامل وأسباب معينة مر بها المجتمع الغربى ابان العصور الوسطى، ولا يمكن فهم واستيعاب هذا الاتجاه العلمانى دون الوقوف على الظروف والملابسات التى أفرزته وجعلت هذه الفكرة تنمو وتطور تدريجيا حتى أصبحت اتجاها رئيسيا وعاما فى الحضارة الغربية. ويمكننا أن نوجز هذه العوامل فيما يلى :-

(١) لعل من أهم هذه العوامل يتمثل فى ازدواج السلطة، أي وجود سلطتين عن الغرب : سلطة مدنية يمثلها امبراطور روما وسلطة

دينية يمثلها البابا، باعتباره أعلي شخصية دينية، وقد أطلق الغرب على هذه الازدواجية اسم "مشكلة السيفان" [١١] The two Swords

حيث كانت السلطة قبل انتشار المسيحية فى أوربا للامبراطور، ثم أخذت المسيحية فى الانتشار فى الامبراطورية الرومانية، على الرغم من اعتبارها أحيانا مذهبا غير شرعى، الى أن زاد انتشار المسيحية وأصبحت في عهد الامبراطور قسطنطين الاكبر (حكم الفترة من ٣٢٤-٣٢٧م) الديانة الرسمية للامبراطورية الرومانية، وبالتالى أصبح المناخ السياسى مهدا لظهور امبراطورية تنصهر فيها السلطتين، السلطة الدينية مع النظام السياسى للامبراطورية القديمة [١٢]، ولكن مثل هذا التطور لم يحدث نظرا لظروف متعدده طرأت على الساحة حالت دون هذا الامتزاج، وظل المجتمع الأوربى يعانى الأمرين من وطأة ازدواج السلطة و"مشكلة السيفين". ويتمثل ذلك حين يصادف أن يكون الباب ضعيف الشخصية يزداد نفوذ وسلطة الامبراطور، فإذا ما تبدل الحال وجاء امبراطور ضعيف ازدادت سلطة البابا والكنيسة، ولان كلا منهما لم يعترف بسلطة مركزه ومطلقه للآخر، كان لابد من حدوث الصراعات والصدامات بينهما [١٣]، وهو ما كان يحدث بالفعل وانتهى لصالح فصل الدين عن الدولة.

(٢) لقد مارست الكنيسة حجرا متعسفا على كل جديد في مجال الفكر والعلم، فلا يسمح لأى نشاط فكرى أو علمي مهما كانت قيمته أن يعبر عنه نفسه، الا اذا حاز علي موافقة الكنيسة، فكل رأى

يخالف ما تراه الكنيسة يعد مروقا عن الدين وزندقة، يؤدى بصاحبه الى المنفى أو السجن أو الموت أحيانا، حتى لو كانت هذه الآراء سليمه تماما فى الوجهة العلمية.

يضاف الى ذلك أن بعض أفكار ومواقف فلاسفة اليونان القدامى قد نالت استحسان من قبل الكنيسة، لأنها تتفق مع آراء رجال الكنيسة، فقد تبنت الكنيسة معظم آراء أرسطو في مجال الطبيعيات وعلم الكون، فأصبح الخروج عليها ومحاولة تعديلها بدعة وخروجا على الدين.

ولعل ما جرى لعالم الفلك جاليليو جاليلى الذى هداه بحثه الى القول بأن الشمس هى مركز الكون وهى ثابتـه والارض ليست مركزا للكون وهى تتحرك في حركه يوميه - خير مثال على ذلك، لأن ما وصل اليه جاليليو من نتائج علمية تخالف للرأى الذي تتبناه الكنيسة ويرجع الى أرسطو، وهو أن الارض في وسط الكون وهى ثابتـه لا تتحرك والشمس في الفلك الرابع وتتحرك حركة دائرية حول المركز. لقد سيق جاليليو للمحكمة وحكمت عليه محكمة التفتيش بأنه كافر، وفرضت عليه عقوبات قاسية وهو في سن السبعين واجبرته على التراجع والتنازل عن آرائه العملية العلمية.

(٣) طبيعة الدين المسيحى نفسه وما تضمنه من نصوص مقدسة تقرر التمييز بين الدين والدولة، فقد جاء فى الانجيل على لسان السيد

المسيح عليه السلام عبارة : أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله، فالتفرقة بين أمور تخص الله وأمور أخرى تخص الدولة ممثلة فى شخص الامبراطور، أو بين ما هو دينى وما هو دنيوى، أو بين الدين والدولة، موجود فى طبيعة المسيحية وفى نصوصها التى نبعت منها الخبرة المسيحية للمسيحيين.

لقد اجتهد رجال الدين المسيحى والعلمانيون معا أن يجدوا فى الكتب المقدسة ما يؤيد دعوى كل منهما، لكنهما لم يظفرا بالجواب هناك، ومع ذلك فقد احتج العلمانيون بقول السيد المسيح المشار اليه آنفا لتأكيد دعواهم ولتبرير مقصدهم فى فصل الدين عن الدولة، بينما لم تسمح طبيعة النصوص الدينية بايجاد نظرة دينية متكاملة للحياة، ذلك أن "السيد المسيح لم يقدم فى وصاياه وتعاليمه نظاما متكاملا للحياة"، كما لاحظ المفكرون الغربيون أنفسه، وكان لابد لهم لكى ينظموا شئون حياتهم، من البحث عن مصادر أخرى غير المسيحية كالفلسفة اليونانية والقانون الرومانى والعلم.

(٤) سيطرة وتحكم الكنيسة في مصائر الناس على اختلاف مستوياتهم ليس فى هذه الدنيا فحسب، بل وحتى مصيرهم في الآخرة. لقد استشرى الفساد في الكنيسة ورجالها وتفشى فيها الرياء وسادت البدع والخرافات وعمل رجال الدين "على ابتداع ضلالات توصلهم الى غنى أكبر وثراء أضخم، وابتكار وسائل أبعد ما تكون عن قداسة الدين، وكان آخر ما توصلوا اليه من افتراءات وخرافات هو أعلانهم أنهم يمثلون

الله على الأرض وأنهم مصدر غفران الذنوب، فكانوا يوفدون هنا وهناك من يبيعون صكوك الغفران. (١٤)

ويمكننا أن نتبين كيف ترتب على هذا السلوك قيام حركة الاصلاح الديني في أوربا، هذه الحركة التي كان من بين نتائجها انفصال الكنائس الاقليمية عن الكنيسة الرومانية الكاثوليكية من جهة، وزيادة حدة السلطة الدنيوية للملوك في البلدان الأوربية المختلفة من جهة أخري، حتى أصبح الأمر والسلطة كلها في أيدى هؤلاء الملوك والحكام من رجال الدين.

(٥) ظهور الأفكار والشعارات التي تدعو الى القومية مما أدى الى زيادة الشعور القومي، وساند هذه الدعوة محاولات الغزو الخارجي، وكان لاندلاع حركة الاصلاح الديني الأثر الكبير في ظهور الدول القومية، التي وضعت لنفسها قوانينها وأنظمتها: في التعليم والثقافة والاقتصاد وسائر شئون الحياة الاجتماعية. فكان ظهور هذه الدول خطوة هامة في ارساء وترسيخ الاتجاه العلماني في المجتمعات الغربية. (١٥)

الآثار العلمانية عند مفكري الغرب :

لقد تضافر الفكر العلماني القائم خارج أطار السلطة الدنية - دون رفضه أياها بالضرورة- مع الجو الذي أشاعه استقلال قوانين الطبيعة عن الغاية الخارجه عن الطبيعة. وكان من الواضح أن النتيجة الضرورية والمترتبة على استقلال المجتمع وظهور فئات جديدة من المثقفين

ثم خروج العلم والعمل عن شروط المؤسسة الدينية وعن دائرة سطوتها، تتمثل فى وضع أسس ومعالم النظام العام - فكريا وثقافيا ورمزيا - موضع التساؤل والشك. ولم يكن وصول المسألة الى مجال مسلمات الديانة نفسها الاقضية وقت. بل لقد كان "رنيه ديكارت" الورع التقى شكاكا على الرغم منه. كان مشروعه الفلسفى أساس بداية توجيه النظر النقدى في الكتاب المقدس. لاشك فى أن المؤسس الحقيقى للنقد التاريخى للنصوص المقدمسة كان "باروخ سبينوزا" فى دراسته التاريخية للعهد القديم، حيث ذهب الى القول بأن هذا النص لا يحتوي على مادة معرفية تخضع لمحكات التصديق أو الرفض الواقعيين، بل هو يحتوى على خطاب أخلاقى أسطورى.

ومن هنا فقد أسس سبينوزا بذلك البحث الفيلولوجى، أى التاريخى اللغوى، المضبوط، ففرق ما بين "الحقيقة" كما يراها الدين وقرائه، وبين معنى النص ومضمونه كما تشير اليه دلائل الواقع، ولفت الانظار الى الامكانات المتاحة أمام البحث الفيلولوجى. فقام اليسوعى "ريشار سيمون Richard Simon في أواخر القرن السابع عشر بدراسة نقدية للعهد القديم، أشار فيها الى اضطراب النص.(١٦)

ولكن نشوء الروح التاريخية في القرن التاسع عشر حرر العقل، وأتاح له من النظر في أسس الكتب المقدسة، التى بدا أن لها محررين وتواريخ ومستويات نصية ذات أصول مختلفة، وأن لها ارتباط بوقائع عصورها وأساطير هذه العصور أولى من الارتباط الذى تنسبه الى المؤسسة الدينية بالحقائق وباليوم، ولعل المؤشر الاكبر علي انهيار الديانة

بوصفها العامل المقرر والمرجع الأخير فى النظر أن البحث فى شئون النصوص الدينية جاء من داخل المؤسسة الدينية نفسها، وخصوصا مع بداية البحث التاريخى في حياة المسيح عليه السلام عند "القس البرتستانتى" ديفيد فريدريش شتراوس D.F. Strauss ، ومع التجاوز الفلسفى للمسيحية وللديانة عموما، عند "فويرباخ Feurbach ذى التربية والتنشئة الدينيتين وبأثر من التاريخية الهيجلية. انتهى النقد التاريخى للنصوص فى القرن العشرين عند "بونهوفر Bonhoeffer الى عملية نزع الأسطورة عن النص، واعتبار مضامينه مضامين أخلاقية ايمانية لا صلة لها بوقائع التاريخ. (١٧)

وهكذا يمكن القول بأن العلمانية ليست بالظاهرة التى يمكن وصفها وتفسيرها في سهولة ويسر، بل هى جملة من التحولات التاريخية السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية، وأنها تندرج فى أطر أوسع من تضاد الدين والدولة. كما هو الحال فى بعض بلدان أوربا.

ففى بريطانيا، مثلا، كانت العلمانية مذهبا فكريا مستقى من الدين الطبيعى وقائما في اطار فلسفات نفعية ووضعية ترى فى تحسن الحياة المادية شرطا كافيا لاسعاد البشرية. وفى الحالتين واجهت الدعوتان بشئ من العنف المؤسس، فكان آخر اعدام في بريطانيا بتهمة الكفر قد نفذ عام ١٦٩٧ - وكان العلم والحياة في بريطانيا وألمانيا يسيران على وتيرة مستقلة كل الاستقلال عن الدين، على الرغم من تأكيد الكثير من السياسيين، أن المسيحية جزء أساسى من القانون.

أما في فرنسا فلقد كان الصراع أكثر حدة، حيث كانت الكنيسة واقعة تحت ضغط شديد من الدولة، حتى قبل الثورة، التي حاولت وباءت محاولتها مرتين بالفشل في القرن الثامن عشر ففرضت الضرائب على املاك الكنيسة، وطردت اليسوعيين من المملكة عام ١٧٦٢ لتقريرهم أولوية السلطة الروحية علي السلطة الزمنية.

والجدير بالذكر أنه بينما كانت الدولة الفرنسية قد وضعت عام ١٧٥٧ قانونا يفرض الاعدام علي كل من يعبر عن رأى معارض للدين، وهو القانون الذي ظل ساريا دون أثر عملى. وبقيام الثورة الفرنسية، تم الاستيلاء على ممتلكات الكنيسة واقرار قانونى مدني يحكم الاكليروس. ثم قام روبسبير robespierre دين العقل وعبادة الكائن الأسمى الذى جعل من كاتدرائية نوتردام في باريس معبدا له، وأقامت الثورة الفرنسية أشكالا ونماذجا علمانية كثيرة من الطقوس الجماعية التي كان "جان جاك روسو" قد وجد فيها عمادا للاجتماع وهي أشكال استمرت لاحقا فى الكونتيه Comte و"السان سيمونية - Saint Simon". أما " نابليون بونابرت، فقد توصل إلي اتفاق مع الكنيسة عوضها بموجبه عن بعض الخسائر المادية التي أدى اليها تأميم الممتلكات. ثم اتسم القرن التاسع عشر علي امتداده بصراع مرير بين الدولة والكنيسة التى تسعى جهدها في محاولة استرجاع مواقعها المادية والايديولوجية والمعنوية السابقة، بل عملت الكنيسة على جبهات عدة لانقاذ العقيدة وربطها بالعلوم الطبيعية التى أخذتها الوضعية الفرنسية دليلا على فساد الدين. (١٨)

ان ثمة حقيقة أساسية فى هذا المجال يجب الا تغيب عن بالنا...
ان للعلمانية قوى تاريخية فاعلة في اطار الحرية السياسية والفكرية تقف في مواجهة قوى تدعى العصرية الثقافية واحتكار القرار والتربية والانتاج الايديولوجى، بل انها قوى مضادة لكل ادعاءات ومزاعم العصرية دينية كانت أم سياسية.

خصائص الفكر العلماني

أشرنا فيما سبق الى أهم العوامل والأسباب التى أدت الى نشأة العلمانية وهى بالقطع ظروف تتصل بالعالم الغربى والمجتمع الاوربى ابان العصور الوسطى، ومن ثم فالعلمانية تعد اتجاها طبيعيا يرتبط أوثق الارتباط بالمجتمع الأوربى وبطبيعة الأوضاع والملابسات التى أفرزته، بل أنه لا يمكن فهمه دون معرفه هذه الأوضاع والظروف التى صدر عنها.

ومعنى هذا أن العلمانية وما ينطوى عليه هذا الاتجاه من آراء وأفكار، تعبر أصدق تعبير عن العلاقة بين الفكر والواقع، وهى علاقة جدلية حيث يعكس الفكر الواقع من جهة ثم يعود الفكر ليؤثر فى هذا الواقع ليعد له أو يتجاوزه.

ويؤكد المفكر الغربى "نيل ماكدونالد Nell A. Mc Donald هذه الحقيقة، حينما أشار بأن فكرة فصل الدين عن الدولة وعن السياسة لا توجد الا فى الغرب وحده، وأن هذا ليس الأمر الطبيعى وانما هو الحالة الشاذة، يقول "ماكدونالد":"احدى الخصائص الفريدة للمجتمع السياسى الغربى الحديث هو الانفصال بين الكنيسة والدولة. يبدو هذا الانفصال قياسا لسكان العالم الغربى طبيعيا جدا الى درجة أننا نميل الى الظن فيه (أى الانفصال بين الكنيسة والدولة) على أنه العلاقة الطبيعية بين الدين والدولة، وبالتالى فإن التوحيد بين الاثنين هو الشاذ. والحقيقة هى

أن الانفصال كما نعرفه مقصور على العالم الغربى، وهنا فقط فى الفترة الحديثة، وهكذا فالوضع فى الغرب، هو فى الواقع الفعلى انحراف عن القاعدة، ان الممارسة العالمية الأكثر هى انصهار الدين والسياسة معا" (١٩).

الواقع ان ما قاله هذا المفكر صحيح تماما فيما نرى، ذلك أن فكرة فصل الدين عن الدولة هى جوهر الاتجاه العلمانى، هذا الاتجاه الذي فضلا عن كونه شذوذا عن القاعدة، هو اتجاه غربى خالص، خاص المجتمع الغربى وحده.

ويهمنا الان ان نذكر أهم خصائص الفكر العلمانى نوجزها فيما يلى :

١- ترفض الدولة العلمانية والمجتمع العلمانى أن يكون لرجال الدين سلطة مقدسة كما ينكران أية وساطة بين الانسان وربة من خلال الكهنة والكهنوت"، وهو النظام الذي اضفى طابع القداسة على آراء ومواقف هؤلاء الرجال وعلى المؤسسات التى أقاموها.

٢- لا تهتم العلمانية "بالمعجزات" أو بما هو خارق للطبيعة" من أفعال تلك الامور التى كانت يدعيها العديد من رجال الدين مما يتنافى مع أحكام العقل والمنطق ويخالف الواقع، بل وصل الامر ببعض الاتجاهات العلمانية الي "التحرر من المعتقدات الغيبية التي اعتبروها ضرب من الاوهام، ومن العواطف بكافة صورها، وطنية كانت أو دينية، برغم انها تضلل صاحبها.

٣- تنادى العلمانية بالتطور والتجديد فى كافة مجالات الفكر والسياسة والمجتمع، وتساند ذلك بقوة، وذلك في مقابل التصدى ومحاربة التجديد والتطور الذى تتبناه وتمارسه الكنيسة الكاثوليكية.

٤- تدعو العلمانية الى عدم الاهتمام بالقيم المرتبطة بالاتجاه التقليدى المحافظ (أى اتجاه الكنيسة والاتجاهات الدينية) التى تقف عائقا في سبيل التقدم والتطور والتجديد. بل ان العلمانية فى العالم الغربى تعلن بصراحة تامة بأن الدين حجر عثرة وعائق قوى يحول دون التقدم والتجديد المنشود.

٥- تهتم العلمانية بالعلم ونتائجة وتكرس جهدها لتشجيع العلماء والبحث العلمى والاكتشافات ونادت بالاعتماد على العلم وقوانينه في حل المشكلات التى يواجهها الانسان والمجتمعات في شتى المجالات، وظهرت فكرة قهر الطبيعية والسيطرة عليها وتسخيرها لخدمة الانسان من خلال معرفة قوانينها والاستفادة من هذه القوانين.

٦- تطالب بعض الاتجاهات العلمانية بالعمل على تغليب قيم المنفعة والمصلحة العامة على المصالح الخاصة للأفراد أو لفئات قليلة فى المجتمع، ووصل الأمر فى الاتجاهات الاشتراكية الى الغاء الملكيات الفردية واعتبار كل الثروات ملكا للمجتمع.

٧- بينما دعت اتجاهات علمانية أخرى الى الاعلاء من قيمة الفرد وجعله مقياس الاشياء جميعا، وذلك كرد فعل لتسلط الكنيسة التى الغت قيمة الفرد وقيمة أفكاره وأحكامه. ونجد مصداقا

لهذا الاتجاه ذلك المديح والثناء الذي كاله مفكر بارز في الغرب، وهو "فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م)، للمفكر السياسي مكيافيللي (١٤٦٩-١٥٢٧م) صاحب المبدأ المعروف في السياسة وهو "الغاية تبرر الوسيلة". فقد كان مكيافيللي في نظر بيكون أحد الكتاب الذين أحيوا هذه النزعة التي تمثل في رأية تحرر من سلطة الكتاب المقدس وسلطة الكنيسة، وتجعل الانسان يعيش في الواقع لا في الخيال. (٢٠)

الإنسان في نظر العلمانية :

تحدثنا عن خصائص العلمانية وما تنطوي عليه من أفكار توضح العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع، وتمثل التأثير المتبادل للفكر وانعكاساته على أرض الواقع. ثم ألمحنا لأهم هذه الخصائص التي تبتدى في المجتمعات الأوربية.

ونجد من المفيد قبل أن نتناول معرفة كيف تسربت الأفكار العلمانية الى عالمنا العربي الاسلامي، أن نلقى نظرة سريعة على موقف العلمانية من الانسان، باعتباره حجر الزاوية في أي فكر.

ممالاشك فيه أن التصدى لمعالجة أي فكرة من الأفكار التي نتعامل معها أو لأية عقيدة من العقائد انما تقضى بالضرورة التي التعرف على أبعاد ثلاث هي :-

البعد الأول: يتمثل في ادراك طبيعة الانسان وتكوينه الذاتى، **والبعد الثانى** : يختص بمسألة تقييم موضوعى مقارن لهذه الفكرة أو العقيدة مع سائر العقائد والأفكار، **أما البعد الثالث** فيدور حول تفسير تاريخى للواقع (العقائدى) الذى يمثل حصيلة التغيير الذى أحدثه المذهب الجديد فى عقول اتباعه وفى واقعهم الخارجى اى في تاريخهم.

ذلك أن اية عقيدة أو فكرة - فى تاريخ الانسانية - انما استهدفت الانسان، ولم يقف منها موقف السلب أو الايجاب الا الانسان وحده. أما الواقع التاريخى فهو المرآة الحية التى تعكس نتاج هذا التفاعل بين العقيدة أو الفكرة وبين الانسان. المرآة التى أطلعتنا مرارا على صور جماعات وحشود من بنى آدم، فقدوا أصالتهم الانسانية. وغدوا كالآلات الصماء التى تعمل بلا ارادة أو تجربة باطنية، متنازلة عن حريتها واختيارها الذاتى، مكتفية بأن الغذاء والمسكن والجنس هى أهداف الانسان الأولى والأخيرة.

وعكست لنا - تكرارا - صورة الانسان المزدوج الذى يخضع لسلطتين، تتجه به كل منهما في طريق، وتريد منه مالا تريده الأخرى. فتكون النتيجة قلقا هداما وتشتتا في وحدة الانسان، ومن ثم ضياعا محزنا وهروبا الى مستويات من الحياة لا تليق بكرامة الانسان وتفرده على العالمين.[٢١]

والانسان كيان متفرد، له خصائصه التي تميزه عن بقية الكائنات "ولقد كرمنا بني آدم ... وفضلناهم علي كثير من خلقنا تفضيلا". وأولى هذه الخصائص هى أنه خليقه الله في الأرض، خلقه من سلالة من طين ثم نفخ فيه من روحه فأنشأة خلقا آخر وكرمه على العالمين" لقد خلقنا الانسان من سلالة من طين. ثم انشأناه خلقا آخر ..." ومن ثم فالانسان يمثل وحدة حيوية متكاملة الجوانب. متداخلة العناصر، متوازنة البيان. لذلك تبدو ثنائية الانسان القائمة على اهمال أو كبت أحد العنصرين خرافة لا وجود لها فى كيان الانسان نفسه.

وسمة الانسان الثانية هى أن فى وكيانه وقيم ثابته لا تتغير، مهما تغيرت ظروفه، وتبدلت صور حياته على الأرض، ذلك انها تتصل بحقائق خالدة لا يدركها التغير، وتنطبق على النوع الانسانى كله.

أما السمة الأساسية في طبيعة التكوين الانسانى، تتمثل فى التوازن الأصيل بين الروح والمادة، قد يتعرض الانسان أحيانا للاصابة بانحرافات خطيرة عن خصائصه الأصيلة هذه نتيجة تعاملها مع مبادئ ونظريات لم تدرك أبعاد النفس الانسانية على حقيقتها. ولقد كانت المبادئ الوضعية تتسم دوما بذلك الاختلال وعدم التوازن الذى يتمثل أحيانا بطغيان القيم المادية على القيم الروحية، وقد يبدو أحيانا أخرى بطغيان القيم الروحية على القيم المادية، ويتمثل أحيانا ثالثة بالفصل القسرى بين هذه القيم، واصطناع الحواجز المزيفة بين عالمى الروح والمادة كما هو الحال فى التجارب العلمانية. (٢٢)

اننا نجد العلمانيــة بما تتـضـمنه من أفكار وآراء، قـد تجـاهلت الانسان وافرغت قلبه وعقله من الدين ... لانها أشعرته بعدم أهميته.. بل بعدم لزومه.. صحيح أننا مازلنا نرى فارقا بين العلمانية والالحاد ... فالعلمانية تقدم "السلبية" بالنسبة للدين .. يستوى فى نظرها أن يوجد أولا يوجد.. شريطة أنه إذا وحد فلا عمل له في المجتمع ولا دخل له بالدوله - غيـر الالحاد الذى يقدم (الايجابيـة) ضد الدين .. وهو الفارق الذى يقوم في الانجليزية بين لفظ Non ولفظ Anti فلئن عنت العلمانية اللادينية Nonreligous فانها مرحلة سابقة على مرحلة أشد ارتكاسا وهى (ضد الدين) أو معاد للدين Antireligous هذا الفراغ الذي يعـيـشـه الأوربى أو الأمـريكى بعـيـدا عن الدين ، والذي اضطر الكنائس لاجتـذاب (زبائن) لهـا أن تشـرع الرقص المختلط فى نهـاية صلوات الكنيسة لتشجيع الشباب على الصلة بالكنيسة.

مثل هذا الفراغ الذى يعيشه الأوربى أو الامريكى، خواء روحيا، وخواء فكريا .. له أثر بعيد داخل الفرد، فالفرد الأوربى أو الامريكى وان بدا سعيدا بتوافر امكانات وقدرات الحياة المادية، لكنه في حقيقته غيـر ذلك ... لأنه يحس هذا الخواء الذى لم تملأه فلسفة حديثة ولا قديمة. (٢٣)

انتقال العلمانية الى العالم العربى الإسلامى :

يعزى انتقال الفكر العلمانى الى عالمنا العربى الاسلامى الي جملة، عوامل منها ما هو مخطط مرسوم، ومنها ما جاء عفوا بغير تخطيط.. لكنها تضافرت معا لتساعد على انتقال هذا الفكر الجديد لتجد له مكانا فى شرقنا الاسلامى.

والغـريب في الامـر أنه لم تكن ظروفنا مماثلة لتلك الظروف التى قامت فى أوربا ، لم يكن عندنا حجر على القلوب ولا حجر على العقول، لم يكن عندنا اضطهـاد للعلم والعلماء، لم تقم فى مجتمعـاتنا محـاكم للتفتيش... تتولى محاكمة الضمائر والوجدان! وتحكم بالحرق والتنكيل والسجن والتشريد وأحيانا بالاعدام.

ومع ذلك توافرت عندنا عـوامل أخرى بعضـها خارجى وبعضـها داخلى، بعضها جاء عفويا وبعضها عمدى، تجمعت لتمهد الطريق أمام هذا التيار الوافد من الغرب :

١- **العامل الأول** يتمثل فى ارتباط النهضة الأوربية مع العلمانية، ذلك لأن نهضة أوربا (المادية) واكبت وأعقبت تفشى العلمانية، أو فصل الدين عن الدولة ومن ثم أحدث ذلك شعورا واحساسا بأن التحضر والتمدين ومناهضة التخلف فى كافة صوره لا يتم الا بطرح الدين خلف الظهور، والا فلم نهضت أوربا. وبصرف النظر عن مدى صحة ذلك من ناحية الحقيقة والواقع، فإن الذين خرجوا من مـجتـمـعـات "التـخلف والجمـود" الذي فـرض على المنطقـة الاسلامية وشاهدوا مجتمعات "التقدم" و"التحضر" وقر واستقر فى "لاشعورهم" هذا المعنى من حيث لا يشعرون وظنوا بدينهم غير الحق ظن الجاهلية أو ظن الجاهلين، فما بالك اذا أضيفت الى ذلك العوامل الأخرى.

٢- **أما العامل الثانى** فيتعلق بتخلف المنطقة الاسلامية، وهو عامل داخلى في مواجهة العامل الخارجى المشار إليه آنفا (وبغض النظر عن أسباب هذا التخلف.. فقد كان - واقعا قائما ، كان

ثمه تخلف وجمود فكرى خيم على منطقتنا العربية الاسلامية...
عقب مرحلة من النشاط الفكرى الذى لم يشهد له العالم مثيلا والذي انتج علوما كثيرة فى شتى المجالات.

ولعل هذا التخلف بدأ مع اغلاق باب الاجتهاد ثم مع البعد شيئا فشيئا عن النبع الصافى الذى كان يستقى منه الاولون (٢٤). قال تعالى:"ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور". (٢٥).

ومن هنا كان التخلف الحضارى والمادي، الذي شمل جوانب الحياة كلها، نتيجة انصراف الحكام الى طموحاتهم ونزواتهم وترك مصالح الناس، ونتيجة الصراع والتكالب على مناصب الحكم وحب الجاه والسلطان، والويلات والنكبات التى صاحبت ذلك وأعقبته. فكان التخلف حقيقة واقعة يرثى لها.

٣- **والعامل الثالث:** يتصل بالغزو الاستعمارى وبخاصة فى فرض هيمنتة وسيطرته ووصايته على شعوب عالمنا العربى الاسلامى الذى أنهكته الصراعات، وفرقته الفتن والدسائس، وأضعفه الجمود والتخلف ثقافيا واقتصاديا وسياسيا وعسكريا.

لاشك أن هدف المستعمرين كان واضحا وهو احكام قبضة السيطرة على البلاد المستعمرة وجعلها توابع تدور في فلك ثقافتهم وحضارتهم واتخذوا لذلك كل وسيلة ممكنة لتحقيق مآربهم، ولما كان الاستعمار يعلم أنه لكى تكون له اليد الطولى في مقدرات هذه الشعوب، حرص على أن تكون التبعية في مجالات السياسة والاقتصاد أقوى

وأدوم،بالاعتماد على التبعية الفكرية والثقافية، فالعقول اذا قبلت التبعية الفكرية سهل عليها بعد ذلك قبول التبعية السياسية والاقتصادية، بل لعل التبعية هذه تأتى نتيجة لاحقة وضرورية للتبعية الفكرية والثقافية.

وغنى عن القول أن من أهم وأبرز السبل لتحقيق هذه التبعية الفكرية هى بث الافكار العلمانية التى تشترك فى جملتها في رفضها للدين وانكارها للعقيدة والابتعاد عن الأخذ بآرائه وحلوله في مواجهة المشكلات المختلفة، وفى سبيل ذلك أنشأ المستعمرون في كل بلد دخلوه مراكز ثقافية متنوعة كالمدارس الاجنبية والمعاهد والجامعات أحيانا، وكانت تعمل على الترويج للثقافة الغربية التى محورها "العلمانية" والتى تقلل من شأن الدين فى مجالات السياسة والتربية والاقتصاد ومختلف شئون الحياة.

ومن ناحية أخرى، شجع الاستعمار النزعات القومية المحلية، والنعرات العصبية، بعد أن تمكن من تقسيم العالم العربى الاسلامى الى دويلات عديدة وخلق بذور الخلافات والنزعات التى تهدف الى تكريس التجزئة، تأكيدا وترجمة لشعاره "فرق تسد"، ثم قام بوضع الدساتير والقوانين لهذه الدول على غرار الدساتير والقوانين الغربية مؤكدة بصورة مباشرة وغير مباشرة وداعية للاتجاه الى فصل الدين عن الدولة.(٢٦)

وقد ظهرت الجامعات العربية التى تحاكى الجامعات الغربية شكلا

ومضمونا الى درجة كبيرة، فساهمت هذه الجامعات فى بداية ظهورها بشكل غير مباشر فى تبنى ونشر الأفكار العلمانية دون وعى تام بخطورة ذلك على الثقافة والشخصية العربية الاسلامية، ولقد كان من حسن الحظ أن تنبه العديد من المفكرين لهذا الخطر فأخذوا في كشفه وتوضيحه ومعالجته.

ويجب أن نقرر هنا اننا لا نريد القول أن كل ما فى الجامعات الغربية شر وانما نريد أن نبين أن جامعاتنا ومعاهدنا وجميع المؤسسات الثقافية يجب أن تتوخى الحذر فيما يفد علينا من الغرب، بحيث لا نقبل من هذا الفكر ما يتناقض مع عقيدتنا وقيمنا وتراثنا الحضارى العربى والاسلامى، وان تنطلق من أسس غير الأسس التى تنطلق منها الجامعات الغربية، أى من أسس ومبادئ من شأنها المحافظة على شخصيتنا الحضارية الاسلامية التى لا توجد فيها الافكار العلمانية والتى لانفصل فيها بين الدين والدين فى كافة الشئون.

ولكن ليست المسألة كما يبدو سهلة أو يسيرة في جانبها العملى والواقعى، فالحضارة الغربية والثقافية الغربية تغزوان مجتمعاتنا بصورة مكثفة ومستمرة بما تصدرانه على مستوى المنتجات الحضارية المادية وعلى مستوى العلم والفكر والفنون والسياسة. وهذه حقيقة لا ينبغى أن نتجاهلها أو نتعامى عنها، الا أن الوعى بخصائص حضارة الغرب وثقافته وفكرة يظل أحد الخطوات الهامة التى تساعد فى الحد من آثار هذا الغزو والسلبية من جهة وتجعلنا نقف امامه ونتصدى له بثقه وفهم من جهة اخرى(٢٧).

موقفنا من العلمانية :

رأينا فيما سبق كيف أن "العلمانية" وما تتضمنه من أفكار قد صدرت عن المجتمعات الغربية كنتيجة طبيعية للعوامل والظروف والملابسات التى برزت وانتشرت في هذه المجتمعات، ولو استعرضنا تاريخ حضارتنا الاسلامية وتاريخ فكرنا لما وجدنا لهذه الدعوة أثرا ولا حتى صورة قريبة منها، وهذا ما يتبين لنا من خلال المقارنة :-

١- ان الاسلام - هذا الدين الالهى المعجز - خاتم الشرائع السماوية، أنه دين شامل جوانب الحياة ونبراس متكامل لها قد استوعبه جميع المثقفين المسلمين بما فى ذلك المتخصصين فى العلوم الدينية والشرعية وأيضا العلوم العقلية الدينوية، ذلك أن الاسلام لم يدع ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، وهو ما نادلت به المسيحية، واتخذ الاسلام لنفسه موقفا وسطا فى هذا المجال، فهو يربط ربطا محكما ومتوازنا كل نشاط يقوم به الانسان بالله سبحانه وتعالى، ولذلك لم تظهر عند المسلمين هذه الثنائية أو الازدواجية الحادة الى درجة التناقض التى شهدها الغرب بين ما هو دينى وما هو دنيوى.

نحن لسنا مواجهين بتلك الثنائية المتناقضة، ولا بذلك الاستقطاب الحاد، اللذين شهدتهما الحضارة الغربية، ولا بأي من المقدمات والظروف التى تسببت في نشأة "العلمانية" في واقع الحضارة الغربية.

٢- لم يعرف الاسلام نظام "الكهانة والكهنوت" و"المؤسسات الدينية" ومن "الوساطة الدينية" التى يمارسها رجال الدين، حتى أقترن

هيمنتهم الدينية بالاستبداد والتعسف باسم الدين. حقا ان المسلمين لم يتركوا أمر تفسير العقيدة لفئة معينة بحكم وظيفتها، ولكنهم بلا شك وضعوا شروطا وضوابط يجب أن تتوافر في كل من يتصدى لمثل هذا العمل وهي في مجملها شروط دقيقة وعلمية وأخلاقية تؤهل صاحبها للاجتهاد في أمور الدين وتفسيره لا وفق أهوائه أو مصلحته الشخصية وانما وفق منهج في الاستنباط والفهم تحددت خطواته وأصبح معروفا لدى علماء المسلمين. هذا المنهج هو الذي تضمنه علم اسلامي خالص نشأ لهذا الهدف وهو علم أصول الفقة.[٢٨]

٣- اذا كانت النهضة الأوربية قد ارتبطت بالعلمانية، بل واستندت عليها... بعد أن اقترن تأخرها وتدهورها بسيطرة الدين والكنيسة على الدولة والمجتمع .. فإن مسيرة حضارتنا العربية الاسلامية قد كانت على خلاف ذلك ؟ فلقد اقترنت النهضة العربية الاسلامية بهيمنة الشريعة الاسلامية على الدولة والمجتمع الاسلامي، على حين كان الانحراف عن جادة الصواب (اسلامية القانون) بداية الطريق الى عصور التأخر والجمود والانحطاط.

فالشبة بيننا، اذن - وبين واقع الحضارة الغربية وطبيعة ديانتها المسيحية ليس غائبا فقط وانما كلانا - نحن وهم- على طرفى نقيض !... لقد أثمر خروجهم وتحللهم من سلطان الكنيسة نهضتهم العملاقة ... بينما كان خروجنا من سلطان الشريعة بداية التدهور والجمود؟[٢٩]

٤- لقد قامت حضارتنا العربية الاسلام على الاسلام، وازدهرت فى كافة المجالات بفضل التزامها بتطبيق مبادئ الاسلام الحنيف، التى تخاطب العقل الانسانى وتحثه على اعمال بصيرته فى كل ما يعن له من أمور حياته. حقا أن منزلة "العقل" - الذي هو أداة العلم - في الاسلام منزلة ومكانة لا تخطئ علوها وسموها البصيرة، بل ولا البصر... فمعجزة القرآن الكريم، تتوجه الى العقل، وهو الحاكم من ظواهر النصوص وبين ثمرات البراهين العقلية اذا ما لاح التعارض بينهما .. ومن ثم جعل العلم فريضة شرعية وضرورة واجبة، وليس مجرد (حق) من حقوق الانسان؟ وأين هذا الواقع الأوربى من واقعنا الاسلامى الذى مكن لعلماء الكلام المسلمين من تأسيس الفلسفة الاسلامية على قواعد الدين، فكانت فلسفة متدينة لدين قد تفلسف ؟ الأمر الذى جعل ويجعل تطورنا الثقافى والفكرى والحضارى، ليس فقط مغايرا للواقع الأوربي، بل وعلى النقيض منه ... فلقد اقترنت سيطرة الدين عندهم بسيادة الاستبداد وتكريس الجهالة وقيام عصور الظلام والانحطاط... على حين ارتبطت سيادة الشريعة السلامية فى تاريخنا بعصور الازدهار والخلق والابداع والريادة لاكثر الصفحات اشراقا في تاريخ أمتنا... كما كانت "العلمانية" التى أزالت سيطرة الدين عن الواقع الأوربى هى سبيل النهوض بذلك الواقع.

فأين هو وجه الشبه بين موقف الاسلام من العلم، وموقف اللاهوت الكنسى من العلم. حتى يكون "حلمهم" العلمانى هو ذات "حلنا"(٣٠)

وصفوة القول :"اذا كان لنا أن نختم حديثنا عن "موقف التفكير العلماني، كأحد التيارات الفكرية المعاصرة التى تتربص بنا، فاننا نؤكد كما أسلفنا - أن العلمانية اتجاه غريب تماما على حضارتنا وثقافتنا، ومع ذلك فلقد تسربت الأفكار العلمانية الى حياتنا المعاصرة ووجدت قلة ضئيلة تزعم أن الاخذ بهذا الاتجاه سيؤدى الى التقدم وازالة ماران على فكرنا ومجتمعاتنا من تخلف أسوة بما حدث فى الغرب.

ويهمنا أن نؤكد على أن "العلمانية" ليست سبيلنا الى التقدم... بل ولا حتى لمواجهة القوى التى تتبنى تخلفنا الموروث وتتشبث به وتدافع عنه... وانما سبيلنا الى التقدم هو الوعى المستنير والفقه بحقيقة موقف عقيدتنا الاسلامية في هذا الشأن.

اننا لسنا بحاجة الى استيراد التفكير العلماني، فهو يعزل الدين جانبا ويقصية الى زاوية بعيدة، بحيث يتلاشى وجوده أو تأثيره في واقع الحياة، ولكن اذا وضح لنا بما لا يدع مجالا للشك عدم الحاجة الى الدعوة الى العلمانية، فلماذا يكون الدعوة اليها ؟ وكيف نصف من يدعو الى الأخذ بها ؟ وبم نحكم على سلوكهم ؟.

الواقع اننا ينبغى الا نتسارع في الحكم على كل من دعا الى الترويج لهذه الدعوة، ولنحكم على الأعمال بنتائجها فماذا نحن واجدين فى هذه الدعوة؟ لعلنا لا نبالغ اذا قلنا اننا سنجد أنها :-

أ) دعوة الى تقليد الغرب دون وعى وتبصر، تقليدا أعمى. وهذا الأمر يخالف روح الاسلام. ان التقليد أن جاز للعامى الذى لا يعرف ولم ينل قسطا من العلم فهو غير جائز ابدا بل ممتنع لمن يتصدى للتفكير فى حال الأمة ويؤرقه مستقبلها.

ب) ان الدعوة الى العلمانية دعوة الى التغريب، أى الأخذ بأساليب الغرب فى الفكر والحياة، وهو أخذ يقابله بالضرورة ترك أساليب الاسلام، مما يترتب عليه فقد ان الملامح المميزة للشخصية الاسلامية، فتصبح من جهة غرباء فى مجتمعاتنا، منعزلين عن جذورنا وحضارتنا وتراثنا، تابعين للغرب تبعية فكرية يسهل بعدها أن نكون تابعين له اقتصاديا وسياسيا، ذلك أن سلوك الانسان يترجم عن فكره.

ج) وأخيرا سنجد هذه الدعوة تبعدنا عن أن يكون لنا فكر أصيل نابع من بيئتنا ومساير لظروفنا وحضارتنا ومعبر لتراثنا، فالفكر المستورد لا يكون أصيلا.(٣١)

الهوامش والمراجع

١- علي عبد المعطي محمد واخرون : تطور الفكر الغربي، مكتبة الفلاح بالكويت عام ١٩٨٧، ص ١٩٥.
٢- علي جريشه : الاتجاهات الفكرية المعاصرة، دار الوفاء بالمنصورة، عام ١٩٨٦، ص ٨٤.
٣- المرجع السابق، ص ٨٥.
٤- عماد الدين خليل : تهافت العلمانية، مؤسسة الرسالة، بيروت عام ١٩٨٦، ص ص ٣٦-٣٧.
٥- عزيز العظمة : العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت عام ١٩٩٢، ص ١٧.
٦- محمد عمارة : العلمانية ونهضتنا الحديثة، دار الشروق، القاهرة عام ١٩٨٦م، ص ٢٠.
٧- محمد عمارة : الاسلام والعروبة والعلمانية، دار الوحدة، بيروت عام ١٩٨١م، ص ٥٧.
٨- أنور الجندي : سقوط العلمانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت عام ١٩٧٣م، ص ١٠.
٩- علي جريشة : الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ص ٥٧.
١٠- محمد عمارة : العلمانية ونهضتنا الحديثة، ص ١٣.
١١- W. Elliott and N.A. Mc donald; Western Political Heritage, 8th printing, prentice - Hall, Inc, New York, 1961, p. 88.

١٢- Ibid, p. 289.

١٣- Ibid, p. 298.

١٤- على عبد المعطى محمد وآخرون : تطور الفكر العربى، ص ص ١٩٨، ٢٠٢.

١٥- المرجع السابق، ص ٢٠٣.

١٦- عزيز العظمة : العلمانية من منظور مختلف، ص ٣٢.

١٧- المرجع السابق، ص ٣٣.

١٨- نفس المرجع، ص ٣٥.

١٩- على عبد المعطى وآخرون : تطور الفكر العربى، ص ٢٠٤.

٢٠- المرجع السابق، ص ص ١٠٥-٢٠٦.

٢١- عماد الدين خليل : تهافت العلمانية، ص ٤٧.

٢٢- المرجع السابق، ص ٥١.

٢٣- على جريشة : الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ص ٩٠.

٢٤- المرجع السابق، ص ٧٩.

٢٥- سورة النور - ٢٤.

٢٦- على عبد المعطى محمد وآخرون : تطور الفكر الغربى، ص ٢٠٧.

٢٧- المرجع السابق، ص ٢٠٨.

٢٩- محمد عمارة : العلمانية ونهضتنا الحديثة، ٣١.

٣٠- المرجع السابق، ص ٢٢.

٣١- على عبد المعطى محمد وآخرون : تطور الفكر الغربى، ص ٢١٤.

ثانيا - موقف الفلسفة الوجودية

ثانيا - موقف الفلسفة الوجودية

تقديم :

تعتبر الفلسفة الوجودية من أحدث المذاهب الفلسفية فى حياتنا المعاصرة ، فلقد تضافرت مجموعة من الظروف والأوضاع التى ساعدت على ظهور الفكر الوجودى على مسرح الحياة الانسانية خلال الحربين العالميتين ، ويتجلى ذلك فى النزعة الذاتية التى تميز الوجودية الى حد كبير ، ومما عمل على زيادة حدة هذه النزعة وانتشارها فى عالمنا المعاصر تلك الأحداث المروعة والمفجعة التى حلت بالناس من جراء قيام الحرب العالمية . فقد شاهد العالم حربين عالميتين عملت على انهاك قواه وبعثرة موارده وطاقاته ، وقضت على آماله وتطلعاته نحو مستقبل مشرق ، ذلك لأن هذه الحروب وما جرته من بلايا لاتوصف ، وما خلفته من ضحايا وكوارث أصابت البشرية كلها بالدمار والخراب ، وجو الخوف والرعب والفزع والقلق الذى خنق الأفئدة، والشعور بنوع من الانهيار لكافة القيم والمثل الذى صبغ حياة الانسان خلال عدة أعوام تعد من أحلك الأعوام التى عرفتها البشرية على الاطلاق .

فكان من نتيجة ذلك كله أن اتجه الفكر الانسانى الى رفض النظر المجرد والأنساق الفلسفية التقليدية وتحول النظر الى الانسان نفسه الى مشكلاته ومصيره فى هذه الظروف الطاحنة وحالة البؤس والضياع التى تهدد وجوده ومصيره .

وهكذا نشأت الوجودية المعاصرة كحركة احتجاج ومعارضة على الأغراق فى العقلية ، كما هو الشأن عند هيجل الذى يرد الوجود الى الماهية المجردة فيتغاضى بذلك عن كل مافيه من ذاتية وفردية ، فهى لاميتافيزيقية ، تنكر أن يكون

الوجود عن الماهية ، وتنفر من المذهب وتقتصر على تفسير الظواهر النفسية(١). ومن هنا كانت الوجودية من أكثر الحركات اثارة للفكر فى السنوات الأخيرة ، بوصفها مذهب يتصل اتصالا وثيقا بالنزعة الانسانية الطبيعية وبالحياة ويلتصق بالواقع الدرامى اليومى للوجود(٢) .

لقد أدركت الوجودية أن للوجود الانسانى خاصيته الفردية التى لا تصل اليها بواسطة العقل ، أو عن طريق التصورات والماهيات العقلية المجردة ، لان هـذه تحجب عنا وجودنا ، وارتأت أن خطوات الفيلسوف نحو الوجود يجب أن تكون تجربة تجعلنا حاضرين فيه ، وينكشف الينا فيها مباشرة ، ومثل هـذا الاقتراب من وجودنا انما يكون بالمشاعر والعواطف والوجدان لا بالعقل . ومن بين المشاعر كلها تكشفت الوجودية عن الوجود الانسانى خلال المشاعر المؤلمة التعسة(٣) . يقول كيركجارد : « ان الوجود البشرى هو فى جوهره عذاب دينى على نحو خاص »(٤) .

ولكن ما المقصود بالفلسفة الوجودية ؟ الواقع أن معظم من يستخدم كلمة Existentialism ، قد يختلط عليه الأمر . يقول سارتر : « لم أكن أحب أن أتحدث عن الوجودية ، فالوجودية مبحث ، وبوصفها مبحثا لا يمكن أن تحددها(٥) ومما يزيد المسألة تعقيدا ، أنه توجد فلسفتان للوجودية ، وليست فلسفة واحدة ،

---

(١) يوسف كرم : الفلسفة الحديثة ، ص ٤٣٩ .

(٢) هنترميد : الفلسفة انواعها ومشكلاتها ، الترجمة العربية ، ص ٤٠٦

(٣) محمد ثابت الفندى : مع الفيلسوف ، ص ١٢٦

4) Wahl, J., Etudes Kierkegaardiennes, vrin, Paris; 1949, p 357

(٥) جان بول سارتر : نقد العقل الجدلى ، الترجمة العربية ، ص ١٤

يعتنقها صنفان من الوجوديين ، فهناك الوجوديون المسيحيون وعلى رأسهم مارسيل وياسبرز، وهناك الوجوديون الملحدون وعلى رأسهم هيدجر والوجوديون الفرنسيون ومنهم سارتر .

والوجوديون على وجه العموم ،مسيحيون كانوا أم ملحدون ، يؤمنون جميعا بأن الوجود يسبق الماهية ، أو أن الذاتية تبدأ أولا. والمقصود أن الوجود سابق على الماهية ، هو أن الانسان يوجد أولا ثم يتعرف على ذاته ، ويتصل بالعالم الخارجي فتكون له صفاته ، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدده وتعينه ، فاذا لم يكن للانسان في مستهل حياته صفات محددة ، فذلك لانه قد بدأ من الصفر ، بدأ ولم يكن شيئا . وهو لن يكون شيئا الا بعد ذلك ، ولن يكون سوى ماقدره لنفسه . ان الانسان يوجد ثم يريد أن يكون ، ويكون مايريد أن يكون بعد القفزة التي يقفزها الى الوجود . فالانسان ليس سوى مايصنعه هو بذاته . وهذا هو المبدأ الأول من مبادىء الوجودية (١) .

ولكن الوجوديين يميزون بين أن يكون الشيء ، وبين أن يوجد . فالحجر قد يكون ، ولكنه لايوجد . ذلك لأن الحجر لايوجد الا خارج العمل الذهني الذي يجعله موجودا و يمنحه صفة الوجود. فليس الوجود في الحقيقة حالة واقعة ، ولكنه فعل وعمل. انه الانتقال نفسه من الامكان الى الفعل ، أي الانتقال من حالة سابقة الى حالة جديدة كانت في عالم الامكان قبل ان تحقق وجودها الفعلي . فالانسان موجود لانه في حالة انتقال دائم من الامكان الى الفعل

---

(١) سارتر : الوجودية مذهب انساني ، ترجمة كمال الحاج ، منشورات دار مكتبة الحياة ببيروت ، لبنان ١٩٧٨ ، ص ٤٥ .

ولأنه مصدر هذا الانتقال. أما الحجر فغير موجود،بل هو كائن لأنه يفقد القوة على الانتقال من الامكان الى الفعل الا بفضـل الذهن الانسانى . فنحن ننسب الوجود الى الأشياء ، ولكن الواقع أن الأشياء لاتوجد الا بفضلنا. ان ادراكنا لهذه الأشياء هو الذى يضعها عند عتبة الوجود الحقيقى ، ووعينا لوجودنا شرط وجود العالم بأسره .

وعلى ذلك فالكائن الموجود الذى يختار مصيره بارادته وبملء حريته دون ضغط أو اكراه ، هو الكائن الذى تتمثل فيه صفـة الوجود الحقيقية . الا أن الانسان حينما يختار فانه لايختار أو يفاضل بين هذا الشىء أو ذاك بل يختار ذاته هو ، فهو اختيار الذات لذاتها لكى تحقق امكانياتهـا ووجودها . يقول جان فال : « الوجود هو الاختيار ، وهو يتمثل فى اختيار الذات » (١) . ولا يعنى ذلك أن نختار حالة وجودية خاصة ثم نتوقف عن فعل الاختيار : فاذا قمنا بذلك فقد انتفت عنا صفة الوجود، وأصبحت لنا خاصية المستقنع الساكن الميت ، وفقدنا بالتالى وجودنا . يقول كيركجارد : « ليس المهم هو أن يختار الانسان وانما المهم هـو أن يفعل مايختاره ، وهكذا يختار ذاته . فالشعور والارادة متوحدان من الناحية الداخلية ، فان نمتلك ذاتا هو ان نكون ذاتا ، وهذا ماتتطلبه منا الأبدية » (٢) .

لكن علينا أن نسأل هنا ماهو الباعث على الاختيار ؟ ولمـاذا نقوم بفعل الاختيار ؟ يرى الوجوديون أن الانسان يضطر الى الاختيار لأنه لابد أن يفعل،

---

1) Wahl, J; La Pensée de L'Existence. Flammarion, Paris; 1951, p. 57

2) Wahl, J; Etudes Keirkegaardiennes, p. 261

اذ الفعل هـو معنى الوجود . وبغيره لايوجد الفرد ، ولـكى يفعل فانه لابد أن يختار . ولما كان الاختيار يستلزم وجود الامكانيات ، فالاختيار هـو اختيار بين امكانات . لكن الانسان حينما يختار لايستطيع أن يختار كل أوجه الامكانيات العديدة الموضوعة أمامه ، بل لابد أن يقتصر على اختيار واحد منها أو اكثر . ففي هذا الاختيار يجازف الانسان باختيار هذا الوجه أو ذاك . ومن هنا نجد أن الاختيار يقتضى المخاطرة ، تلك المخاطرة التى تفضى بدورها الى القلق ، القلق على الامكانيات عامة ، والقلق ، من ، الوجه الذى وقع عليه اختيار الانسان ، فهذا القلق ، من ، وقلق ، على ، وهذا القلق شبيه بالدوار الذى يصيب المرء حينما ينظر فى هاوية . فمن يوجه بصره الى هاوية يأخذه الدوار . لـكن العلة ليست فى الهاوية بقدرما هى فى البصر . والا فلماذا ينظر فى الهاوية ؟ ولهـذا فان الشعور بالقلق شعور مشترك مزدوج متضاد: فهو نفور عاطف، وهو عطف نافر ، ينجذب اليه الانسان وهو ينفر منه ، وينفر منه حين ينجذب اليه » (٣) .

وتؤكد الوجودية على المسئولية الفردية الكاملة . . ولا يمكننا أن نتحلل من المسئولية ، ذلك لأن الاختيار هو اختيارنا وهو اختيارنا وحدنا .

والواقع أن الوجودية تؤمن بأن للانسان حرية — حرية كاملة ، بل حرية مسئولة . وترى أن الانسان لايكون انسانا حقيقيا ، الا اذا كان شاعرا بهذه المسئولية الكاملة ، وبكل ماتتضمنه من نتائج . ويعترف الفيلسوف الوجودى بأن التحقيق الكامل لهذه الحرية ، والشعور بمسئوليتنا الكاملة عن كل اختيار نقوم

---

(١) عبد الرحمن بدوى : دراسات فى الفلسفة الوجودية ، مكتبة الأنجلو ، القاهرة ١٩٦١ ، ص ص ٢٣ — ٢٤ .

به ، يبعث فى نفوس الكثيرين ضيقا وقلقا شديدين . غير أن الشخص الأصيل لايستطيع الهروب من هذا « القلق الأخلاقى » ، وترى الوجودية أن العلاج لهذه الحالة التى يعيشها الانسان انما تتمثل فى أن يعيش مع القلق ، وليس فى البحث عن وسائل للقضاء عليه . ذلك لأن القلق يصبح أمرا لامفر منه، حالما ندرك نتائج اختيارنا ادراكا تاما . فالقلق هو الشعور الدائم بأن كل اختيار له معناه وأهميته ، ولا يقتصر القلق على الاختيار الأخلاقى فحسب ذلك لأن كل اختيار جزء من تاريخنا وماهيتنا الدائمة (١) . يقول كيركجارد ، حينما يختار الانسان ذاته بصورة مجردة فانه لايختارها من الناحية الأخلاقية بل انه يختار ذاته من الناحية الأخلاقية عندما ينفذ كليه الى ذاته لدرجة أن كل حركة تكون مصحوبة بالشعور بمسئولية عن ذاته »(٢) .

أولا — مصادر الفلسفة العملية عند كيركجارد

لقد ساهمت مجموعة من العوامل والأسباب فى تشكيل الفكر الوجودى عند كيركجارد ، نجملها فى أهم النقاط التالية :

(١) حياته وشخصيته

ولد « سورين كيركجارد » بمدينة كوبنهاجن بالدانمارك فى الخامس من

---

(١) هنترميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، الترجمة العربية ، ص٤١٠

2) Kierkegaard, S; Either/Or, Oxford University Press, Vol. 2, London; 1946, p. 208.

مايو ١٨١٣ (*) من أب فى السادسة والخمسين وأم فى الخامسة والاربعين وكان

(*) مؤلفاته :

لقد ألف «سورين» كيركجارد مؤلفات كثيرة ، أثرى بها الحقل الفلسفى - على الرغم من وفاته فى سن مبكرة ولم يتجاوز الحادية والاربعين - عبرت بصدق عن عبقرية أدبية وفلسفية ، كما تمثل اسهاما عظيما فى مجال المعرفة الانسانية والفكر الوجودي المعاصر ، ومن أهم مؤلفاته الفلسفية :

١ - اما / او : تنفة من الحياة عام ١٨٤٣

Either/Or : A Fragment of Life

٢ - الخوف والرعدة عام ١٨٤٣ Fear and Trembling

٣ - التكرار : مقال فى علم النفس التجريبى عام ١٨٤٣

Repitition : An Essay in Experimental Psychology

٤ - تصور الارتياد عام ١٨٤٤ The Concept of Dread

٥ - تنف فلسفية أو تنفة فلسفية عام ١٨٤٤

Philosophical Fragments or Fragment of Philosophy

٦ - مدارج الحياة عام ١٨٤٥ Stages on Life's way

٧ - حاشية غير علمية عام ١٩٤٦

Cncoluding Unscientific Postscript

٨ - المرض حتى الموت عام ١٨٤٨ The Sickness Unto Death

٩ - التمرس بالمسيحية عام ١٨٥٠ Training in Christianity

والواقع أن هذه المؤلفات تعتبر من أهم الأعمال الرئيسية لكيركجارد ، وعلى الرغم من أهمية أعماله الأخرى وشعبية بعضها ، الا أنه بصدد فهم موقفه

مولده فى وقت انقذت فيه ثروة أبيه من الخراب المالى الذى حدث فى كوبنهاجن مسقط رأسه . وكان الده يشعر بذنب دفين فى أعماقه أثر تطاوله ذات مرة على الله ، مما جعل الأب يعتقد بأن عقابا سينزل بثروته لا محالة ، لـكن بعد أن أفلتت ثروته من الافلاس ظن أن عقابا ما سينال من أبنه « سورين » .

لقد تعهد الاب بتربية « سورين » وتثقيفه ثقافة دينية خاصة قوية على طريقة المسيحية البروتستانتية التى تتسم بالطابع الدرامى العنيف ، وتنظر إلى الخطيئة على أنها حملا ثقيلا مروعا . ولقد أفصح الاب لابنه ـ وهو ما زال صبيا عن مضمون هذه الرسالة المؤلمة التى تحتم على « سورين » أن يحملها والتى تتلخص فى أنه لابد أن يناله العقاب على ما إقترفه والده فى حق الله ، وهو ما يعنى أن يعاقب الابن على جريمة أبيه . وهكذا قدر على « سورين » وهو ما زال طفلا صغيراً أن يعيش فى جو كئيب وأن يتحمل وزر أبيه مما كان له أبلغ الأثر على حياته وفكره ، بحيث اتسمت كل مؤلفاته وانتاجه بطابع الكآبة والجدل والخيال (١) وكان « سورين » سوداويا مرهف الحس منطويا على نفسه شديد التدين ، فلقد ورث عن أبيه الملامح العميقة التى صبغت شخصيته ومزاجه

والوقوف على أهم افكاره اللاهوتية والفلسفية ، ينبغى علينا أن ننظر اليهـا من خلال كتاباته سالفة الذكر (انظر :

Taylor, Mack C; Journeys to Selfhood : Hegel & Kierkegaard, Uni. of Clifornia Press, U.S.A 1980, p. 16.

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية ١٩٨٠ ، ص ٣٥ .

السوداوى والذكاء الجدلى الناقد والخيال الخصب (1) .

وفى مرحلة المراهقة والشباب حاول كيركجارد أن يتحرر من الطابع الخيالى الكئيب الذى ورثه عن أبيه ، فخرج على الحياة الروحية ، وانطلق بكل قواه إلى نقيضها : على حياة اللهو والشهوات والملذات ، وأهمل دراسته ، واتخذ من « دون جوان » مثله الأعلى .

وكان كيركجارد يستهدف من اقباله على الملذات وانغماسه فى الشهوات أن يتخلص من كآبته وقلقه ، ولكنه باتجاهه نحو الحياة الحسية بكل ما فيها من متع حسية لم يتخلص من هذه الكآبة ، بل زادته كآبة وقلقا ومن ثم آثر « سورين » أن ينتقل من حياة اللهو والشهوات التى يمثلها المدرج الحسى المادى إلى المدرج الأخلاقى على أمل أن يجد فيه علاجا لحالته . ويتضح لكيركجارد أن الأخلاق ضرورية لاغنى لأنها تتيح لنا معرفة صحيحة بحالتنا ، وبحقيقة أننا أصحاب خطيئة . وليست الأخلاق عند كيركجارد هى اطاعة القواعد الأخلاقية لذاتها . . ومن ثم فلكى نفهم الأخلاق يجب أن ننظر اليها من خلال تطبيق « منهج ذاتى » . والقانون الأخلاقى عنده يتسم بالاطلاق لا بالنسبية ، فنحن قد لا نكترس بالقانون الأخلاقى أو قد لا نطيعه ، ولكنا ندرك رغم ذلك بأننا نفعل ما يخالف هذا القانون . .أننا نشعر بأن الخطيئة هى الخطيئة حتى إذا أنكرناها . وإذا كان كيركجارد يرى أن الأخلاق مطلقة وليست نسبية فذلك لأنها راسخة فى الانسان بل ونعد من طبيعته الحقة ، اذ الذات الانسانية ذات

---

1) Brandt, F., Soren Kierkegaard : His Life and his Work, Translated by Det Danske Selskab, Printed in Denmark-Copenhagen; 1963, p. 9.

أخلاقية Ethical Self فى صميمها .

ومما لا شك فيه أن الأخلاق بتعميقها الوعى الانسانى بالصراع الأخلاقى يمكن أن تمهد الطريق للخلاص Salvation . لكنها لا يمكن أن تؤسس هذا الخلاص . أن المعاناه هى التى تدفع الشاب الى طلب الدين ، فالوجود أصبح لا يعنى شيئا بالمرة بالنسبة اليه ، ومن ثم نجده يتساءل : من أنا ؟ وكيف أتيت الى هذا العالم ؟ ولماذا لم تتم استشارتى ؟ واذا كنت منقادا لان أشارك العالم فأين المرشد لى ؟ واذا لم يكن ثمة مرشد فأين يجب أن أودع شكواى ؟ هل أنا مذنب أم غير مذنب ؟ أن الحل لا يأتى اليه فى ضوء الإيمان بالله وحسب ، ذلك الايمان الذى يأتى للانسان حينما يتوقف عن استخدام عقله (١) . يقول كيركجارد : « أن السبيل الوحيد الذى يتيح للانسان أن يتخلص من التمزق واليأس والقلق الذى يكتنف حياته ، انما يتم باللجوء الى الإيمان ، فالايمان هو ملاذنا ومأوانا مما نكابده ونعانيه . . والايمان عند كيركجارد جدلى الطابع ، فهو ايمان بالمفارقة التى تقوم على العاطفة وتتجاوز حدود العقل » ، ان الانسان يتخلى عن فهمه ويتنازل عن عقله لكى يؤمن بما هو ضد العقل » (٢) .

وحينما يفقد المرء العالم ، ويفقد سعادته الحسية ، ثم حين يسمو بحريته فوق الامتثال والرضوخ للموضوعات والنتائج المتناهية . اذا فعل ذلك فان كل ما ذهب عنه وضاع منه سيعود اليه مضاعفا . وها هنا يكون كيركجارد قد

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص٣٨

2) Kierkegaard, S; Concluding Unscientific Postscript, Translated by David F. Swenson & W. Lowrie, Princeton, University Press, London; 1950, p. 500.

دخل محراب المدرج الثالث والأخير من مدارج الحياة وهو المدرج الديني . ولقد حدث له ذلك حين دهمته لحظات وجد صوفي في التاسع عشر من مايو عام ١٨٣٨ .

وعندما توفي والده في التاسع من أغسطس عام ١٨٣٨، فسّر كيركجارد موت أبيه بقوله : « لقد توفي أبي قبل أن يتم العقاب حيا لي ، وذلك حتى أتحمل وحدي العقاب » . . لقد توفي الأب فـداء لابنه ، وقبل أن يواجه المحكمة الالهية . قبل أن يستوفي العقاب ، حتى لاينسى الابن رسالته ، ويفي بالتزامه نحو أبيه وربه .

وقد استأنف كيركجارد دراساته اللاهوتية بعد أن انقطع عنها مدة طويلة واستطاع في الثالث من يوليو عام ١٨٤٠ أن يجتاز الامتحان ويحصل عـلى شهادة علم اللاهوت التي تؤهله لأن يكون راعيا دينيا .

وكان كيركجارد قد التحق بجامعة كوبنهاجن عام ١٨٣١ ، واختار كليـة اللاهوت تحقيقا لرغبة أبيه ، ألا أنه قد اهتم بجـانب دراسة اللاهوت بدراسة التاريخ والأدب والفلسفة واستمر بهذه الجامعة قرابة عشر سنوات (١) .

لقد تركت حادثة خطبته « لريجينا اولسن « Regine Olsen » وحبه المفعم لها بصماتها القوية على فكره وفلسفته ، فبعد أن تمت خطبته لها ، انتابته الهواجس والوساوس ،فهل يحق له وهو انسان مكتئب يحمل سرا كسر أبيه أن يتزوج فتاة طاهرة بريئة ؟ كما أن هذا الزواج لا يتفق مـع رسالته الدينية التي تستوجب تفرغه تماما . ومن ثم كان عليه أن يفسخ خطبته مضحيا

---

(١) علي عبد المعطي محمد : كيركجارد ، ص٣٩

« ريجينا » مثلما ضحى ابراهيم بابنه اسحق من قبل . فلقد امتحن الله ابراهيم فامره بذبح أبنه ، ولكن ابراهيم كان مؤمنا بالله ، واثقا أن الله لن يفقده وحيده وبالفعل امده الله بكبش ليقدمه قربانا بدلا عن ابنه ، فتضاعفت سعادة ابراهيم وكذلك الحالة فى قصة ايوب حينما امتحنه الله فى ثروته وصحته ، فلما امتثل ايوب لارادة الله زاده الله ضعف ما كان عنده .

وعندما توترت العلاقات بينه وبين « ريجينا » نوقشت الرسالة التى وضعها عن « تصور التهكم » وقد كتبها باللغة الدانماركية على خلاف رسائل معاصريه المحررة باللاتينية . وقد غادر الدانمارك بعد فسخ الخطبة وتوجه الى برلين حيث تابع محاضرات « شيلنج » فى الجامعة ، واليأس والقلق والالم يغمره ، فيجد فى الانكباب على العمل وسيلة للهروب من حزنه وكآبته ، ويزرع فى نفسه آمالا عجيبة . . أنه سوف يلتقى بريجينا ثانية فى حب جديد مضاعف ، ويسمى كيركجارد هذه العطية المضاعفة باسم « التكرار » وقد وضع كتيب عنه يحمل هذا الاسم ظهر فى السابع من اكتوبر عام ١٨٤٣ أثر عودته من المانيا ، كما ظهر فى نفس العام كتاب آخر له يتعرض لنفس الموضوع هو « الخوف والرعدة » ويتناول كيركجارد فى هذين المؤلفين لمعنى هذه التجربة ومدى امكانها فى ضوء تمزقه بين حبه لريجينا وتمسكه برسالته الالهية ، ثم علم بنبأ زواج ريجينا من معلمها « فريس شليجل » « F. Schlegel » ، فثارت ثورته ضد المرأة عامة ووصفها بانها لم تولد للحب الخالد بل للحب المادى . وهكذا ينقلب التكرار عنده الى تكرار روحى ، وبالتالى يدرك أنه كان مخطئا عندما ظن أن ابراهيم أو أيوب قد جرب التكرار ، فليس التكرار مضاعفة مادية بل هو هبة روحية يستعيد بها الانسان ذاته الممزقة . ويعبر كيركجارد فى هذه الحالة عما يشعر

به من تكرار بقوله : أنا أكون نفسي مرة ثانية ، هذه النفس التي لا يمكن لأي فرد آخر أن ينحي ايقتظها لو وقفت في الطريق ، إذا أفقدتها مرة أخرى ، وقد التأم الشق الذي كان في وجودي . أليس هناك تكرار إذن ؟ ألم أسترجع الحق مضاعفا ؟ ألم أسترجع نفسي ثانية بطريقة يجب علي فيها أن أشعر بالحق مضاعفاً (١) .

ومن هنا نستطيع أن نتبين كيف أن التكرار عند كيركجارد يعبر عن تجربته الذاتية التي عاناها في حبه لريجينا وخطبته لها ثم فسخه هذه الخطبة ويلاحظ أن كلمة « تكرار » « Repetition » هي الترجمة الانجليزية للكلمة الدانماركية Gentagelsen ، التي تعني في اشتقاقها اللغوي « الأخذ مرة ثانية » ، بحيث نجد أنفسنا أمام شيء ما قد افتقدناه ثم لا نلبث أن نأخذه مرة ثانية أو نسترجعه ، وهذا الشيء الذي نأخذه مرة ثانية هو أنفسنا وليس شيئا آخر . والانسان - على حد قول كيركجارد - لا يستطيع أن يحقق هذا التكرار الا بفضل الدين ، ولعل هذا هو ما يقصده كيركجارد من قوله أن الابدية هي التكرار الحق « Eternity is the true Repetition (٢) .

ومن ثم يمكننا أن نلمس مما تقدم الظروف التي واكبت حياة كيركجارد والتي تتمثل في سر أبيه ونوع تربيته له ، وأيضا خطبته لريجينا وفسخ خطوبته منها ، وقد أثرت أبلغ الأثر على عقلية كيركجارد ولعبت دوراً هاما وحيويا في تكوين شخصيته وتشكيل فلسفته . فكانت أفكاره وفلسفته ترجمة صادقة

---

1) Croxall, T. H; Kierkegaard Studies. Lutterworth Press, London; 1948, p. 163.

2) Ibid., p. 156.

وتعبيراً حقيقياً عن حياته الخاصة وتصويراً أميناً لشخصيته . بحيث يصدر الجدل الباطني الـكيركجاردي من صميم شخصيته نفسها ، فمن أعماق أعماقه كان يستخرج التناقضات ، ومما يعتمل في داخل ذاته كان يصل إلى الصراع والتوتر ومن تأملاته لذاته واستبطانه لمكنونات نفسه كان يعرض لنا مفهومه عن الجدل فجاءت كتاباته معبرة عن نبض حياته بكل ما فيهـا من عينية وخصوصية . يقول كيركجارد : « ان كتاباتي بأسرها ليست الا تعبيراً صادقاً عن حياتي الخاصة » ، وأنه على خلاف غيره من الوعاظ ففي حين يكرسون جهدهم بمخاطبة الإخرين ، فانه يتحدث إلى نفسه وحدها (١) . ومن هنا انكب كيركجارد على نفسه يحللها ويدرسها بالاستبطان والتشريح النفسي الدقيق ، ذلك لأن ما يتطلع اليه هو معرفة ذاته ، وهذا أيضا ما يصبو اليه من الآخرين » . . أن ما ينشده ويبحث عنه في كل انسان يعجب به وفي كل شخص يعرفه معرفة كاملة ، هو الا يعمل فكره الا في مقولات ترتبط بحياته وأن يحلم بها في الليل . . (٢).

والواقع أنه حينما توفي كيركجارد عام ١٨٥٥ لم يكن أحد يتوقع بأن تظل أعماله وأن يقدر لها أن تحتل مكانا مرموقا وسط التراث الوجودي الـكبير ، فعلى الرغم من أن كل مؤلفاته قد سجلهـا باللغة الدانماركية وهي لغة نادراً ما تعرف خارج حدود الدانمارك ، فضلا عن كونه نفسه لم يكن مشهوراً خارج بلده ، وانما اقتصرت شهرته في داخل بلده على هجومه العنيف عـلى الكنيسة

---

1) Kierkegaard, S., The Journals, Edited & Translated by Alexander Dru, Oxford University press, London; 1959, p. 516.

2) Jolivet, R., Introduction to Kierkegaard, Translated by Brederick Muller, London; 1950, p. 230.

ورجالها التى أحالت الايمان الى موضوع يمكن فهمه والبرهنة عليه بدلا من أن يكون نوعا من المخاطرة والقفز فى الهاوية من جانب ذات تدرجت فى مدارج الحياة مبتدئة بالمدرج الحسى ، مارة بالمدرج الأخــلاقى ومنتهيـة بالمدرج الديــنى (١) .

(٢) إنتشار الفلسفة المثالية الهيجلية التى حصرت إهتمامها بالكلى والمجرد ، ولم تهتم بالجزئى أو بالفــرد العينى المشخص . ذلك أن كل حقيقـة وكل واقع يتمثل فى الثالوث الهيجلى الذى يتحرك حركة جدلية تبدأ من الفكـرة thesis والنقيض Antithesis ثم المركب Synthesis] ، كما أن فلسفة هيجــل بأسرها تنقسم إلى ثلاثة أجزاء أو أقسام ،المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح، وتتلاشى كل الموجودات ـ تبعاً لحركة سير الجدل ثلاثى الخطوات ـ فى المطلق فى خاتمة المطاف عند هيجـل .

ومن هنا كان هجوم كيركجارد على النسق الجدلى الهيجلى المجرد الذى لا يعبأ بالذاتية ، ويهدر الحرية الفردية وبالتالى يقضى على الوجود الحق . الذى يتصف بأنه وجود مشخص وعينى عند الوجوديين (٢) . ان ما يأخذه كيركجـارد على هيجل باعتباره المفكر الموضوعى المجرد ، أنه حين أراد أن يعبر عن الوجود بلغة عقلية فقد انتهى إلى إلغاء الوجود نفسـه تماما ،مثله فى ذلك مثل الطبيب الذى أراد أن يزيل عن المريض حرارته فأزال عنه حياته ايضاً .

حقاً لقد أفضت محاولة هيجل إلى الغــاء الإنسان تماما لأنه ليس ثمة إنسان

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ٤٥

(٢) نفس المرجع ، ص ٨١ .

يمكن أن يوجد وجوداً ميتافيزيقيا ، ولا أحد يمكن أن يوجـــد وجوداً عقليا ضروريا ، فمكن الممكن أن يحدث أى شىء لأى شخص ، وهو ما يعنى أن تاريخ الإنسانية والحياة ليس الا سلسلة من الاحداث العارضة (١) . أضف إلى ذلك أن الشعور بالوجود لا يكون قويا عن طريق الفكر المجرد ، لأن الفكر المجرد ينتزع النفس من تيار الوجود الحسى ويعزلها فى مملكة أخرى تذهب منها الحياة المتوترة الحادة ولا يسودها فعل وحركة ، بل صيغ خارجية عن الوجود لا تنبض بدمه، انما يبلغ الشعور بالوجود أعلى درجة فى حالة الفعل الباطن الذى ينشب أظافره فى الحياة المضطربة ، أى فى حالة النزوع المشبوب بالعاطفة ، فهى حالة تنتسب اذن إلى الارادة والعاطفة أولى من إنتسابها إلى العقـل والفكر . ولذا يجب أن نشدها فى مقولات العاطفـة والارادة نضعها مكان مقولات العقل التى لم يهتم الفلاسفة بغيرها حتى الآن (٢) .

ولكن ليست وجودية كيركجـارد مجرد رد فعل ضد فلسفة هيجل فحسب، بل أن الوجودية أعمق بكثـير من ذلك ، ويجب أن نفهم على أنها حركة نقدية عميقة ، وثورة هائلة ضـــد الاخفاق المتكرر الذى جاءت به المذاهب العقلية والتجريبية والمثالية منذ عصر ديكارت . لقد أهملت كل هذه المذاهب الفلسفية دور العنصر الذاتى المتدفق بالحماس والعاطفة ، ولم تدرك المعنى الدقيق لكلمة ذاتى Subjectivity .

---

(١) امام عبد الفتاح امام : كيركجارد فى قبضة هيجل ، مقالة مستخرجة من مجلة المعاصر ، العدد ٦٧ ، سبتمبر ١٩٧٠ .

(٢) عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، دار الثقافة ببيروت ، لبنان ١٩٧٣ ، ص ١٥٥ .

وهنا نجد كيركجارد يعلق لنا بأن الوجود الذاتي لم يحظ بعد بالعدالة المطلقة .. فلقد ظل الوجود الموضوعي الوجود الذاتي وحظى بثقل أعظم ومكانة أكبر . يقول كيركجارد : « لقد إتفق المفكرون العظماء على وضع كل أنواع الشرور في الذاتية بينما أضحت الموضوعية عندهم عامل نجاة .. وتلك هي قمة الغموض والخلط ... فكل تصور للموضوعية يظن أنه ينقذنا ما هو الا طعم للمرض وطعام له » (١) .

والواقع أن الفكر لا ينفصل عن الحياة المشخصة والعينية عند كيركجارد ، ولذلك نراه يعبر عن دهشته البالغة لهذا التناقض الصارخ بين النسق الفلسفي عند « شوبنهور » وبين المقولات الواقعية التي كان يعيش وفقا لها . ويضيف كيركجارد بأننا قد اعتدنا أن نرى الفلاسفة - ومن بينهم هيجل - يعيشون حياتهم الخاصة اليومية بطريقة تتناقض تماماً مع فكرهم وفلسفاتهم . ان هذا يمثل الخلط الذي اجتاح التفكير العلمي .

ينصب إهتمام كيركجارد اذن على الوجود الذاتي العيني للانسان المشخص لا الوجود بصفة عامة ، ومثل هذا الوجود الذاتي يستلزم كذلك إلى مفكر ذاتي يعيش ويستشعر ما فيه من تناقض . يقول كيركجارد : « وما يحتاج إليه هذا المفكر الذاتي هو الخيال والوجدان والجدل في الحياة الداخلية مع الانفعال والعاطفة » (٢) .

---

(١) علي عبد المعطي محمد : كيركجارد ، ص ص ٢١٧ - ٢١٨ ، والنص نقلا عن نفس المرجع .

2) Kierkegaard, S., Concluding Unscientific postscript, p. 312.

(٣) طغيان التقدم العلمى والتكنولوجى ومحاولة تطبيق منهج العلوم الطبيعية من ملاحظة وفروض وتجـــربة على الإنسان باعتباره مادة بحتة أو كما ممتداً يخضع بدوره للقياس ، فى حين أن الإنسان ليس مادة وحسب ، وانما هو كيف وروح أصلا ـ على حد تعبير كيركجارد ـ وما هو كيفى وروحى لا يمكن إخضاعه لأى منهج موضوعى ، بل لا بد من التفكير الجاد فى إقامة منهج للعلوم الإنسانية يتفق مع طبيعتها الكيفية البحتة ، ويستند عـلى العواطف وعلى الباطن وعلى الذات التى هى أخلاقية . ومن هنا كان إتجاه كيركجارد فى إقامة منهج لعلوم الإنسان على أساس ذاتى وكيفى (١) .

والواقع أن كيركجارد قد انتهج منهجا أسماه بالمنهج الذاتى Subjective Method ، وتمسك به منذ بداية حياته حتى آخرها . وقد أراد كيركجارد باتباع هذا المنهج ليعبر به عن مدخل يقف فى مواجهة المدخل الموضوعى ولكل منها مجاله ودوره : فإذا كان العلم والفلسفة يستخدمان المنهج الموضوعى الذى يصلح فى مجالها ، فانه لايفيد فى دائرة الإيمان ، ومن هنا كان لابد من استخدام منهج آخر هو المنهـج الذاتى . فالمنهج الذاتى يتناول الخبرات الشخصية ومسائل الإيمان والأخـلاق . وإذا كان للاعتقاد دور ثانوى فى مجال المعـرفة ، فان الاعتقاد يقوم بدور هام وحيوى فى دائرة الإيمان لأنه يرتبط بالذات الالهية التى تتجاوز نطاق الإنسان وإدراكه (٢) .

ومن ثم فان نقطة البداية فى المنهج الذاتى الكيركجاردى تبدأ من خـــبرتنا

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ٢١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٤٣

الشخصية بالوجود ، الا أن كيركجارد كان قلقاً بشأن الصعوبات التى قد تنجم عن تطبيق هذا المنهج . ان هذا الأمر يحتاج – على حد تعبيره – إلى درجة خيالية عظمى كى يقبـــل نتيجة إدراك ما سيكون عليه الفرد فى التو والحال . ولتوضيح ذلك يؤكد لنا كيركجارد بأنه لا بد من توفر الشجاعة المطلوبة لكى يقبل الإنســـان على مخاطرة « القفز فى الهاوية » ويتخلى عن أمن واستقرار الفكر المجرد ، وبالتالى يكون على الإنســـان أن يتحمل حالة لا عقلية محفوفة بالمخاطر ولا يعلم نتائجها مقدماً .

وتتجلى قيمة وأهمية المنهج الذاتى فى اصرار كيركجارد على قبول المسيحية قبولا ذاتيا ينأى عن أى موضوعية ، ذلك لان المسيحية طريق للحياة ، ولكى نقبلها كمجرد طقوس أو نفسرها تفسيراً عقليا ، فاننا نحيلها الى هراء . ان المنهج الذاتى يقيم دائما علاقة تربط بين العقيدة وبين الحياة وبين الفعل . ولكى نعطى للعقيدة حقيقتها فان هذا المنهج يحتوينا كأشخاص . ذلك أن البحث عن الحقيقة القصوى يتطلب أن يشمل بحثنا الإنســان وعواطفه وإرادته ومشاعره ومخاوفه من زاوية فردية شخصية .

وهكذا فان المنهج الذاتى الكيركجاردى يضع الفرد الإنسان بكل عواطفه ومخاوفه فى المركز المحورى من الصورة (٢) . وهو ما يعنى أن تنصب دراستنا للانسان من الداخل أى الوجود الداخلى للانسان .

(٤) سيطرة الكنيسة ومحاولة اعتبار مسائل الايمان على أنها من الأمور الفكرية العقلية التى يمكن البرهنة عليها . ومن هنا كان هجوم كيركجارد على

---

(١) نفس المرجع ، ص ٢٤٧ .

كنيسة عصره ، وأوضح أن المسيحية ، ليست علما يعطى لنموذج من الناس لأنها ليست فكراً ، فالإيمان ليس منطقا أو يقوم على أسس منطقية أو قواعد جدلية . أننا لا نصل إلى الإيمان ابتداء من مقدمتين كما هو الحال بالنسبة للقياس الأرسطى Syllogism ويكون هو النتيجة التى يختفى فيها الحد الأوسط . وليس الإيمان أيضا رباطا بين حد أكبر وحد أصغر بواسطة حد أوسط ، كما أن الإيمان ليس منطقا جدليا ننتقل فيه من الفكرة Thesis إلى النقيض Antithesis ثم إلى المركب منهما Synthesis كما هو الشأن عند هيجل . أضف إلى ذلك أننا لا نستطيع أن نثبت حقيقة الإيمان بالبرهان المنطقى ، أيا ما كان هذا البرهان . فنحن فى مجال الدين أمام عملية اعتقاد وحسب فى دائرة لا منطقية ، تجعل مفارقتها أى عملية منطقية ، عملية مستحيلة ، أننا نعتقد بأن الله أصبح إنسانا فى المسيح ، ونحن نعتقد فى تجسد الله فى الزمان ومثل هذا الاعتقاد ليس جدلا ولا منطقا . ان حقيقة الإيمان عند كيركجارد هى الإيمان بالمفارقة ، والمفارقة بطبيعتها هزيمة للعقل ، لا تستطيع النفس الانسانية أن ترى الله إلا إذا قدمت فداء ، وكبش الفداء هنا هو العقل » (١) . أن كيركجارد فى نظر Soe يمثل ذلك المفكر المخلص الأمين الذى يعترف صراحة بأن محتوى العقيدة لا يمكن أن يبرهن على صحته ، أو أن نقيم الدليل على ترابطه وتماسكه .

والواقع أننا لا يمكن أن نبنى محتويات العقيدة على هيئة نسق فكرى ، ولا يمكن أن نقيمها كالعلم الرياضى على هيئة نسق استنباطى Deductive Method نبدأ فيه بعدد من المقدمات والتعريفات التى تكون القضايا الأولية Primary propositions ثم نستنبط منها سائر القضايا الثانوية

---

1) Wahl, J., Etudes Kierkegaardiennes, p. 293

Secondry Propositions وذلك في تسلسل محكم، وانتقال فكري يسوده الترابط واللاتناقض، إذ نحن لا نستطيع مثلا أن نستنبط فكريا مسائل الخلاص والتجسد من مقدمة أو أكثر. ونحن لا نستطيع أيضا أن نؤسس العقيدة على أساس من منهج استقرائي Inductive Method، إذ في ميدان العقيدة لا نستطيع أن نتوصل إلى القوانين فالنظريات بدءا من ملاحظات وفروض وتجارب، فالمسيحية ليست نظرية ولا مذهبا (١).

ومن ثم فان الايمان الذي يبدو في صورة حقيقة موضوعية ليس بايمان قط عند كيركجارد — وإذا كان بعض المدافعين عن الدين Apologetics حاولوا إثبات حقيقة الوحي بشكل موضوعي يوفر على كل البشر مسألة الجدل الداخلي فان كل مثل هذه المحاولات محكوم عليها بالفشل، لأن كل ما يسمى بالبراهين العلمية على الايمان مؤسس على اعتقاد خاطىء يقول بأنه يمكن البرهنة على الإيمان. يقول كيركجارد: « نحن لا نطرح هنا سؤالا عن حقيقة المسيحية، بمعنى أنه عندما نفصل في هذا السؤال تصبح الذات على استعداد ورغبة لقبولها. لا، انما السؤال يتعلق بطريقة قبول الذات، ويجب أن نعتبر أنه مجرد وهم. أن نفترض بأن الانتقال من شيء موضوعي إلى مظهر ذاتي هو انتقال مباشر يتبع التدبر الموضوعي كمسألة مفروغ منها. بل على العكس من ذلك فان القبول الذاتي هو العامل الحاسم بالضبط، والقبول الموضوعي للمسيحية هو نوع من الوثنية أو عدم القدرة على التفكير » (٢).

---

(١) على عبد المعطي محمد: كيركجارد، ص ١٩٨.

2) Dupré, Louis, Kierkegaard as Theologian, Sheed and Ward, New York; 1963, p. 119.

(٥) فقدان الانسان لحريته واختياراته ، ذلك لأن انسان عصر كيركجارد كان يسير وراء قطيع الناس فاقـداً لحريته وقراره واختياره ، فهو انسان بلا مـلامح أو بتعبير أدق هو انسان فقد ذاته . . وقد سماه كيركجارد بانسان التجمعات الكبيرة أو انسان الحشد . فهاجم كيركجارد مثل هذا الانسان هجوما عنيفا ، ودعى الى الانسان العينى المشخص . الذى يمتلك حريته . ويتخذ قراراته بنفسه . . ويختار بملء ارادته . ويخلق ذاته (١) .

ولا شك أن العناصر سالفـة الذكر وأيضا الأوضاع السائدة فى عصر كيركجارد قد ساهمت بنصيب كبير فى وضع الخطوط العريضة للفلسفة العينية عند كيركجارد .

ثانيا – خصائص الفلسفة العينية عند كيركجارد

ترفض الوجودية من حيث المبدأ كل محاولة تستهدف ايجاد الحقيقة داخل تصورات عقليه أو حصرها داخل بناء منطقى ضرورى . ومن هنا كان هجوم كيركجارد رائد الفلسفة الوجوديه المعاصرة على الأنساق الفلسفية العقليـة وخصوصا النسق الهيجلى ، فخصص كتابيه وهما « تنف فلسفيه وحاشية غير علمية للرد على فلسفة هيجل وبيان تهافتهـا » . ويتلخص موقف كيركجارد والوجوديين بصفة عامة فى أن هناك أشياء تستعصى على كل حصر وتفر من كل بناء ، وتهرب من الخضوع لسلطة النسق وسلطان العقل ، وأن العقل الالهى وحده وهو الذى يستطيع أن يدرك العالم فى شموله وكليته (٢) .

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ٢٢ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٧ .

والواقع أن الوجوديين على اختلاف نزعاتهم سواء فى جانبهم المسيحى المؤمن أم فى الجانب الملحد ، يرفضون تماما أن يخضع تفكيرهم لمذهب عام واحد يشملهم ، ولأجل هذا كثيراً ما وصفت الفلسفة الوجودية بأنها ليست فلسفة بقدر ما هى أسلوب من أساليب التفلسف .

أن أهم مايميز الوجودية أنها تبدأ بدراسة الإنسان ولا تبدأ من الطبيعة أنها فلسفة للذات Subject أكثر منها فلسفة للموضوع Object ، لأن الذات هى التى توجد أولا . وهذه الذات التى يهتم بها الوجوديون ليست هى الذات المفكرة - على غرار الكوجيتو الديكارتى — بل هى الذات الفاعلة . الذات التى تدرك مباشرة وعينيا فى فعل الوجود العينى المشخص . كما ترفض الوجودية أى اتجاه من شأنه أن ينظر إلى الانسان باعتباره شيئا thing ، . وهو ما يعنى أن الوجودية تتصدى لكل التيارات الآلية أو الطبيعية التى تلغى وحدة الشخصية الفردية وتصهرها فى بوتقة الجمعية التلقائية ، كما تقف ضد كل صور النزعات الاستبدادية فى المجال السياسى .

ومن ثم يرى الوجوديون أن أى بحث فى الحقيقة القصوى ، لا بد أن يشمل عواطف الانسان ومشاعره ومخاوفه وآماله من زاوية فردية شخصية (١) . لأن الطابع الذى يميز الوجود ومشاكله بأسرها هو العاطفة ، فكل مشكلات الوجود عاطفية ذلك لأن الانسان حين يصبح على وعى بالوجود، وعندما يبدأ فى التفكير فى الوجود ، تبدأ العاطفة — على حد تعبير كيركجارد — فى الظهور ، أما التفكير فى مشاكل الوجود بالطريقة التى يتخلى فيها المفكر عن العاطفة ترادف

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٧٩ — ٨٠ .

عدم التفكير علـى وجه الاطلاق ، ما دامت تتجاهل النقطة الاساسية وهى أن المفكر هو نفسه موجود جزئى ، أعنى ذاتية عاطفية ، فمهمة المفكر الذاتى إذن هى أن يفهم نفسه فى الوجود .أما المفكر المجرد حين يتحدث عن التناقض وعن قوته الباطنية التى تدفع إلى الامام على الرغم من أنه بواسطة عملية التجريد التى يقوم بها للوجود يحذف المشكلة ويلغى التناقض معا: وأما بالنسبة للفكر الذاتى فهو فرد موجود وهو يفكر فى نفس الوقت ، وهو لايقوم بعملية تجريدللوجود ولا للتناقض ، لكنه يوجد فى قلبهما ويفكر فيهما فى نفس الوقت (1) .

وهكذا كان هجوم الوجودية على الفلسفة التقليدية لأنها أغفلت الإنسان ، لحساب فلسفة العـالم أو فلسفة الآثار العقلية . ومن هنا يرى كيركجارد أن الفلسفة لا تنحصر فى ترديد أقاويل وهمية ونظريات خرافية لموجودات وهمية أو كائنات خيالية ، بل على العكس من ذلك هى تتجه إلى كائنات واقعيـة أو موجودات عينية . فليس المهم ـ فى نظر كيركجارد ـ أن نصف الإنسان أو أن نفسره بصفة مجردة ، بل المهم أن نعرف هذا الموجود الفردى المشخص ، وأن نلقى بعض الأضواء على وجوده الواقعى .

فلاشك أن بعض الفلاسفة ـــ من أمثال هيجل ـــ قد حاولوا تفسير كل شىء ، ولكن ليس المهم ـــ فى رأى كيركجارد ـــ أن نفسر الأشياء ،بل المهم أن نعيشها . ولذا فان الفيلسوف الوجودى لا يدعى لنفسه القدرة على إدراك الحقيقة الموضـوعية ، والكلية ، الضرورية والشاملة ، بل يقنع بحقيقة ذاتية ، وجزئية ، وشخصية محدودة .

1) Kierkegaard; S., Co. cluding Unscientific Postscript, p.313.

وإذا كان هيجل قد أراد صياغة الوجود كله فى مذهب أو نسق عقلى ، فان كيركجارد يقرر أن ما يدركه الفكر الموضوعى ، انما هو الوجود الماضى أو الوجود الممكن . ولاشـــك أن ثمة فارقا كبيراً بين الوجود الماضى أو الوجود الممكن ، وبين الوجود الحقيقى أو الوجود الواقعى(١) .

ومن ثم فقد ارتأى كيركجارد أن المقصود هو المفكر الذاتى وليس المفكر الموضـــوعى الذى يجرد كل شىء من واقعه العينى كما فعل هيجل الذى نسى أو تناسى أن يعيش نتيجة لتفكيره العقلى فى الوجود ، مثله فى ذلك مثل من أسند إليه تنظيم حفل فقام بتوجيه الدعوة للناس جميعاً ونسى أن يدعو نفسه ، ان تجريد الوجود بجعله يفقد وجـــوده ، فالوجود فى صميمه هو أن تعيش ذاتيا وتخـــبره لا أن تفكر فيه بطريقة موضوعية . يقول كيركجارد : « ولكن ما المقصود بالفكر المجرد ؟ الواقع أن الفكر المجرد هو الفكر بلا مفكر ، فالفـــكر يتجاهل كل شىء ماعدا الفكر ، ويصبح الفكر وحده هو الموجود فى وسطه الخاص أما الفكر العينى فهو الفكر فى صلته بمفكر ما ، فى علاقته بشىء جـــزئى معين هو الذى يفكر » (٢) .

أن المعرفة الموضوعية هى نفسها المعرفة التى يتحداها كيركجارد لأن تجاوزه لمرحلة الوعى المتشائم الحزين يظل بالنسبة إليه تجاوزاً كلاميا خالصا . فالإنسان الموجود العينى المشخص لا يمكن أن يحيط به نظام فكرى معين ، ومهما تحدثنا أو فكرنا فى المعاناة التى تكتنفه فانها تفلت من المعرفة ، فهى معاناة فى ذاتها ولذاتها ،

---

(١) زكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ٨٩ .

2) Kierkegaard, S. Concluding Unsci.ntific Postscript, p. 296.

وهي معاناة تعجز المعرفة من التصرف فيها . « أن الفيلسوف يبنى قصراً من الأفكار ويعيش هو نفسه فى كوخ » (١) .

والواقع أن كيركجارد كفيلسوف وجودى لا يهتم بالوجود الخارجى أو بالعالم الخارجى ،ولكنه يركز إهتمامه على الوجود العينى المشخص أو وجوده هو نفسه ، فهو لا يكترث بالوجود الموضوعى ولا يهتم به فى شيء . يقول كيركجارد : « ما الفائدة التى أجنيها إذا إكتشفت ما يسمونه بالحقيقة الموضوعية وأى فائدة يمكن أن ترجى إذا ما تناولت بالدراسة والبحث كل المذاهب الفلسفية وأوضحت ما يتضمنه كل مذهب من متناقضات وعدم اتساق ؟ ثم ما الفائدة التى تعود على لو أننى استطعت تطوير نظرية فى الدولة بترتيب كافة التفاصيل فى كل واحد ، وشيدت بهذا الشكل عالما لن أعيش بين جنباته » (٢) .

وعلى أية حال فان طريق الفلسفة والميتافيزيقا يختلف عن الطريق الوجودى فبينما تبدأ الفلسفة والميتافيزيقا بالأشياء ، ثم بالإنسان ككيان فكرى مجرد ، ثم تعود إلى الأشياء مرة أخرى لكى تحصل على المعرفة الموضوعية ، نجد الطريق الوجودى يبدأ بالأشخاص ثم يضمن الأشخاص بالأشياء لكى تزداد خبرتهم وتصبح أكثر وضوحا ، ثم تعود إلى الأشخاص مرة أخرى ، لكى يصل إلى النوع الصحيح من الذاتية . وهذه الذات التى تتناولها الوجودية ، ليست ذاتاً ساكنة ، بل هى ذات متحركة ومستغرقة فى كفاح ونضال مستمرين (٣) .

---

(١) سارتر : نقد العقل الجدلى ، الترجمة العربية . ص ١٩ .

2) Kierkegaard, S, The Journals, p. 15.

(٣) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ٨١ .

ولكن إذا كانت هذه هي خصائص الوجود العيني ، فما هي خصائص الوجود عند كيركجارد ؟ الواقع أن من أهم خصائص هذا الوجود هو التمزق والصراع الداخلي بين طرفين أساسيين هما المتناهي واللامتناهي ، وبين الضرورة والامكان، واليأس والأمل ، وبين القلق والطمأنينة ، وبين الزماني والأبدي .. الخ ، وهو ما يعني أن الوجود ينبض بالجدل العيني الحي المتدفق ، فكل شيء ينطوي على تناقض وتتمثل الأضداد من حولنا في كل مكان.

يجتهد كيركجارد إلى توضيح هذه الخاصية من خلال أسطورة أفلاطون القديمة عن الحب : « خصائص الوجود تذكرنا بتصور الحب Eros كما عرضها أفلاطون في المأدبة .. فالحب في حالتنا هذه هو الوجـود أو هو الحياة حين تعاش بجملتها الحياة التي هي مركب من المتناهي واللامتناهي ، ووفقاً لما يراه أفلاطون فإن « الغنى » و « الفقر » يشاركان في طبيعة الحب ، ولكن ما الوجود..؟ يتمثل الوجـــود في الطفل الذي ولد من المتناهي واللامتناهي ، من الزماني والأبدية ، وهو لهذا السبب صراع وكفاح مستمرين وهذا نفس المعنى الذي كان يقصده سقراط »(¹) .

ثالثاً – أهم قضايا الفلسفة العملية الكيركجاردية

تعتمد وجودية كيركجارد على مبدأ أساسي ينادي بأن وجود الإنسان هو ما يفعله ، فأفعال الإنسان هي التي تحدد وجوده ، ولهذا يقاس الإنسان بأفعاله . وهو ما يعني إهتمام كيركجارد بالإنسان المشخص العيني الذي يعيش الحيـــاة ويخبرها من معاناة شخصية ، وليس الإنسان المفكر الذي تقتصر حياته على التأمل

---

1) Kierkegaard, S. Concluding Unscientific Postscript, p. 85.

وعلى التصورات العقلية المجردة (١) .

والواقع أن الوجودية تنظر إلى الحياة على أنها عملية نشاط وحركة متصلة تقوم على إتخاذ القرارات ، وكل قرار هو فى آخر الأمر شخصى وفردى . وأن كلاهنا ليختار حياته بتلك السلسلة المستمرة من القرارات والاختيارات التى يتخذها على الدوام . ومن هنا سنتناول إحدى مظاهر هذا الوجود وهى مقولة الإختيار .

ا - اختيار الذات

يعلق كيركجارد أهمية كبيرة على مقولة الاختيار لصلتها القوية بالحرية ، فأعظم شىء منح للانسان هو الاختيار والحرية ، لذلك كان الوجود الحق هو الوجود القائم على الاختيار والحرية ، وهو ما يعنى أن توجد هو أن تختار (٢). ومن ثم فالمجرد لا يوجد طالما أنه لا يختار ، وإنما ما يوجد هو الفرد المشخص العينى الذى يختار بعواطفه وانفعالاته أى بملء ذاتيته . وإذا كان الفرد المشخص هو قراراته وإختياراته ، فان القرار لا يوجد مستقلا عن العاطفة والانفعال ، كما أن الانفعال الحق لا ينفصل عن القرار بشرط الا نعنى بالقرار إختيار يقوم خارج الذات . . اذ هو فعل يصدر من باطن الذات .

والواقع أن كيركجارد قد جعل من مقولة الاختيار الخاصية الجوهرية للوجود وللشخصية فى وجودها العينى المفرد ، اذ فى عملية الاختيار تغوص الشخصية فى الشىء الذى تختاره وعندما لا تختار فان هذه الشخصية سرعان

---

(١) حبيب الشارونى : فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية ، ص ٦٣ .

2) Jolivet, R. Introduction to Kierkegaard, p. 101.

ما تلاشى أو تتوقف عن أن توجـد بالمعنى العينى للوجود (١) . وقد يتراءى للوهلة الأولى أن الشىء المختار انما هو شىء خارج الإنسان الذى يختار وأن الذى يختار لا صلة له به ، وبالتالى فانه يستطيع أن يكون فى حالة لا مبالاة قبله . وهذه هى لحظة التروى Deliberation الا أن هذه اللحظة ـ شأنها شأن اللحظة الأفلاطونية ـ ليس لها وجود ، وهى أقل وجود من جميع اللحظات . وكلما طال نظر المرء إليها قل وجـودها . ذلك لأن الشىء المختار يكون أعمق عـلاقة مع الإنسان الذى يختـار . يقول كيركجارد : « ليس المهم هو أن يختار الشخص وانما المهم هو أن يفعـل ما يختاره ، وهكذا يختار ذاته . فالارادة والشعـور موحدان من الناحيـة الداخلية ، فان تمتلك ذاتاً هو أن تكون ذاتاً ، وهـذا ما يستلزم منا الأبدية » (٢).

وإذا كانت خاصية الوجـود الأولى هى الاختيار ، فان هذا الاختيار ليس إختياراً عقلياً ، ولكنه إختيـار نابع من الارادة ـ وهذا يعنى أن الاختيار فى المذهب العقلى يتم من تلقاء نفسه ولمجرد تحريك التصورات والمعانى فى الذهن لكن حينما تدخل الارادة ، نجد أن الأشياء لم تعد بهذه البساطة ، فالاختيار بعد أن كان مشكلة عقلية يصبح جدلا حيا ، بحيث تصبح فيه ذاتى هى التى تكون فى الميزان . ومن هنا كان الوجود هـو أن يختار الإنسان ذاته ، اذ أن الواقع هو أن الإنسان لا يختار إلا ذاته . وكل اختيار (خارجى) إنما يكون فى أساسه مرتبطا باختيار (داخلى) . ان ما هو معطى لى ، ليس بـه أنا ، جاهزة قـط ، وليس بماهية أخرجها من حيز الامكان إلى حيز الفعل وإنما مجرد امكانية ولما

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ٢٢٨ .

2) Wahl, J; Etudes Kierkegaardiennes, p. 261.

كان الوجود يسبق الماهية ، فأنا - على نحو ما - لصانع لماهيتي الخاصة ، وأنا انما أكون موجوداً بالقدر الذى أحقق به هذه الماهية . لكن هذا يتم - كما رأينا - فى المخاطرة ، وهو بالتالى يتم عن طريق الاختيـــار ، بحيث أن فعل الاختيار ، وإختيار الاختيار ، أعنى اختيار المرء ذاته اختياراً حراً ، يمكن أن يستخدم فى تعريف الوجود (١) .

ويؤكد لنا كيركجارد أن الشخصية تكون مهتمة بالاختيار قبل أن يختـار المرء وعندما يؤجل المرء فعل الاختيار فان الشخصية تختار بطريقة لا شعورية أو أن الاختيار يتم بواسطة قوى غامضة داخلها . ومن هنا كانت أهمية لحظة الاختيار . فعندما تتضمن مسألة الاختيار مشكلة ما من مشاكل حياتنا اليوميـة فمن الطبيعى والضرورى أن يعيش الإنسان فيها . ولذلك يكون من الأهمية القيام بفعل الاختيـار حالاً ودون ابطاء أو ارجاء . اذ أنه كلما طال أمد الاختيار صعب الاختيار ، لأن النفس ترتبط دائما بجانب واحد من المشكلة .

وفى واقع الأمر اننا إذا نظرنا إلى الاختيار فى المسائل المتصلة بالحياة ، سنجد أن كثيراً من الأمور والمواقف من الصعب علينا أن نتأنى ونتروى فى إتخاذ قرار حاسم فيها . اذ أننا نرى أن التيار الداخلى للشخصية ولا يترك وقتاً يسمح لعملية التأنى هذه . فيسرع الفكر باستمرار متجها إلى الأمام وبطريقة أو بأخرى يضع هذا التقابل أو ذاك ، وبالتالى يصبح الاختيار فى اللحظة التالية أصعب بكثير منه فى اللحظة الأولى لأن ما قد وضع قبل ذلك يجب أن يلغى .

ويعطينا كيركجارد مثالاً يدلل به على وجهة نظره حيث يشير بأن قبطان

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ص ٣٢٥ - ٣٢٦ .

السفينة إذا نظرنا إليه فى اللحظة التى عليه فيها أن يختار فربما كان فى إستطاعته ان يقول ، أن فى استطاعتى أن افعل هذا أو ذاك ، وفى نفس الوقت نجد أن السفينة ماضية فى طريقها غير مبالية بما يقوله قبطانها ، بل انها تتقدم غير مكترثة باختياره هذا أو ذاك . فاذا نسى أن يضع فى حسبانه هذا التقدم ، فانه قد تأتى لحظة لا يكون فيها مجال للاختيار ، ليس لأنه اختار بل لأنه أهمل فى الاختيار ، وهو ما يرادف القول بأنه لم يعد هناك مجال للاختيار لأن الغير قد اختاروا له لأنه فقد ذاته . ومن هنا تكمن أهمية لحظة الاختيار ، وهذه الأهمية لا ترجع إلى التأمل الصارم المتضمن فى تأمل المتناوبات ، وانما تتمثل فيما ينشأ من خطر قد لا يدع لنا الفرصة أن نختار فى اللحظة التالية بصورة متكافئة . وعلى ذلك ينبغى على الإنسان أن يختار وأن يختار فى الزمان (١) .

ويرتبط الاختيار عند كيركجارد بالمستقبل ، فالاختيار دائما هو اختيار فى المستقبل . أما الماضى فليس فيه أى مجال للاختيار . وكلما كان المستقبل شيئاً حقيقياً كانت اما / أو حقيقية كذلك . . فبالنسبة لكيركجارد يشير المستقبل إلى كل الامكانيات الزمنية ، المفتوحة للحرية الإنسانية ، وإلى العلاقة الخاصة التى تتحملها الأبدية تجاه الحرية الزمنية(٢). وكذلك يربط كيركجارد بين الاختيار والمستقبل وبين الحرية والمستقبل «فالممكن بالنسبة للحرية هو المستقبل والمستقبل بالنسبة للزمان هو الممكن » (٣) .

---

1. Wyschogrod, Michael, Kierkegaard and Heidegger, Routledge & Kegan Paul LTD, London; 1954, p. 81.
2. Collins, James, The Mind of Kierkegaard, p. 198.
3. Kiekegaard, S., The Concept of Dread, p. 82.

وهكذا يركز كيركجارد إهتمامه الشديد بمقولة الاختيار بحيث يمكن القول بأن الفلسفة العينية الكيركجارية تدور كلها حول مقولة الاختيار ، تلك المقولة التى وصف بها الإنسان الأخلاقى فقط وجعل منها المقولة الرئيسية للفكر الأخلاقى.. فحينما يختار الإنسان ذاته فانه يختار ذاته من الوجهة الأخلاقية ، ولكن لا يعنى ذلك أنه يستبعد كل ما هو حسى بل أن الحسى يظل دائما فى دائرة الأخلاق . وباختيارى لا أختار هذا الشيء أو ذاك ، لأنى أختار بصورة مطلقة ، ذلك المطلق الذى هو ذاتى فى حقيقتى الأبدية . ولا أستطيع أن أختار أى شيء بوصفه المطلق سوى نفسى ، لأنى إذا أخترت شيئا آخر فانى اختاره بوصفه شيئاً نهائيا ، ومن ثم لا أختاره بصورة مطلقة (١) .

والواقع أن هذه الذات التى اختارها بصورة مطلقة فانها . أكثر الأشياء كلها تجريداً ، ومع ذلك فانها فى نفس الوقت أكثر الأشياء كلها عينية Concrete ـ أنها الحرية . . ذلك أن الأفراد وان كانوا يضيقون ذرعا بحياتهم الخاصة ، فانهم لا يرغبون قط فى أن يستبدلوا بذواتهم ذوات أخرى . ومن هنا نجد شيئاً فى مثل هؤلاء الأفراد يكون مطلقاً بالنسبة إلى كل شيء آخر، شيئا يكونون به ما هم عليه . وبالتالى فاننا نجد هنا تعبيراً أكثر تجريدا عن هذه الذات التى تجعلهم هؤلاء الأفراد بالذات ـ وليست هذه الذات شيئا آخر سوى الحرية . ويرى كيركجارد أن هذه الذات التى يختارها الفرد ستكون هى ذاته لأنه اختار ذاته وليس ذاتا أخرى . وهذه الذات لا توجد من قبل اذ أنها جاءت الى الوجود عن طريق الاختيار ، ومع ذلك فهى توجد لأنها كانت فى الحقيقة ذاته . وهكذا يتضمن الاختيار فى نفس الوقت الحركتين الجدليتين : فالشيء الذى تم

---

1. Kierkegaard, S., Either/Or. Vol. 2, p. 180.

اختياره لا يوجد وانما جاء الى الوجود نتيجة الاختيار ، والشيء الذى يقع عليه الاختيار يوجد والا لما كان هناك اختيار . لانه فى حالة ما اذا كان الشيء الذى اختارة المرء لا يوجد وانما يأتى الى الوجود بصورة مطلقة عن طريق الاختيار، فاننا فى هذة الحالة لا نختار ، بل انى أخلق ولكنى لا أخلق ذاتى ، انى اختار ذاتى . يقول كيركجارد : « . . . وعلى ذلك بينما تكون الطبيعة مخلوقة من العدم، فانى باعتبارى روحا حرة مولود من مبدأ التناقض أو مولود من الحقيقة وهى انى اختار ذاتى » (١) .

ويتضح مما سبق أن الاختيار الصحيح اذن ليس اختيـــارا بين أشياء وليس متصلا بالخارج .. انه إختيار الذات لذاتها . وها هنا يكون كيركجارد قد غمس مقولة الاختيــار ـ التى سيكون لها شأن كبير فى التفكير الوجودى ـ فى الذاتية وصبغها بالفردية العينية المشخصة (٢) .

ب ـ المفارقة المطلقة

إذا كانت العـــلوم على إختلافها وكذلك الفلسفة تعتمد بدورها على العقل والفكر ، فان الإيمان ينفرد عن هذه وتلك بأنه لا عقلى ، بمعنى أنه يؤسس على الذات المفرده المشخصة ويستند على العاطفة والوجدان . ذلك لان حقائق الإيمان تخضع للمفارقة المطلقه التى هى لا عقلية بالمرة .ولا يمكن بأى حال من الاحوال البرهنة عليها بأدلة عقليـــة أو أن تخضع لنسق منطقى كما هو الحال فى الرياضة مثلا .

I. Ibid., p. 181.

(٢) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ٢٣١ .

ومن هنا يرى كيركجارد أن الإيمان المسيحى يتعارض تمام المعارضة مع الفلسفة والتفكير النظرى والأنساق المنطقية كما يتعارض جذريا مع الطرق والمناهج العلمية : الاستقرائى والاستنباطى والاستردادى وغيرها : وإذا كانت الفلسفة تربط بين الحقيقة الأبدية أو المطلق أو الله وبين الإنسان فى نسق فلسفى مترابط ، محكم التكوين ، متين البنيان ، فإن المسيحية ترى على العكس من ذلك أنه لا رباط بينهما . . ان هذا الرباط تم قطع أوصاله فى المسيحية . اذ المسيحية توضح لنا أن ادراك الحقيقة أو الوصول اليها بواسطة المعرفة العقلية الخالصة لا تعنى أننا نعيش فيها ، ونحيا فى ثناياها . كما أن الفيلسوف ، وان كان فى استطاعته اقامة بناء نسقى يتحدث فيه عن الله والنفس بطريقة برهانية ومذهبية ، فانه لا يملك القدرة على إعادة خلق النفس . . ان الله وحده هو الذى يمتلك تلك القدرة .

كما وأن الإيمان المسيحى لا يعطى أهمية للمذاهب الفلسفية ، فالعلاقة فى المسيحية هى علاقة (أنا — أنت) وهى علاقة خاصة تهرب من كل فكر، وتفرض كل منهم وتستعصى على أى برهان . ومن هنا كان يأس « كيركجارد » من بناة الأنساق الفلسفية الفكرية ، جعله يعتبر الإيمان المسيحى دائرة من نوع خاص، وينظر إلى النسق الفلسفى الموضوعى على أنه وهم من الأوهام (١)

لقد أدرك كيركجارد أن من واجبه أن يرى العقيدة وقد تخلصت تماما من أى لبنات فكرية أو أنساق منطقية ، ولعل هذا ما جعله يطلق على العقيدة بأنها مفارقة وأنها عبث بمعنى أنها تسمو على الفكر والمنطق وتتجاوزهما لا بمعنى أنها

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٢٩٢ — ٢٩٣

مجرد هراء أو لا شىء (١).

والواقع أن المفارقة المطلقة فى المسيحية وعبثيتها وعقلانيتها تتمثل فى تحول الحقيقة الأبدية إلى وجـــود فى الزمان ، أى تحول الاله الأبدى إلى إنســان يولد ويوجد وينمو ولايتميز فى ذلك عن أى انسان آخر(٢). وهو ماعناه كيركجارد بقوله « ان وجـود ما هو أبدى فى الزمان ، وخضوعه من ثم للميــلاد والنمو والموت .. هو اخلال بكل فكر (٣) .

وينبغى أن نلاحظ هنا أن اصرار كيركجارد نفسه على ما أسماه بالمفارقة ، قد تأدى به إلى الهجوم على العقل بأفكاره وتصوراته المجردة . فكيركجارد نفسه يقرر بأن المفارقة لا تخضع لأى فكر ، لأن الإيمان يبدأ من حيث ينتهى الفكر . ويذهب إلى أن الفكر يفصلنا عن الواقع ، ويبعدنا عن الحقيقـة ، وأن عالم الفكر ليس هو عالم الوجود (٤).

وهكذا حاول كيركجارد أن يعالج مسألة العقيدة من منظور فردى مشخص ، وأن يفهم ما الذى يعنيه الإيمان فى ضوء التجربة الشخصية . يقول جوليفيـه : « مما لا شك فيه أن دعوة كيركجارد إلى اللامعقـول ، كانت تعبيراً حقيقيا لما يحتمل فى نفسه من تمزق وصراع بين الميل العقلى والتحليل الدقيق دقة مذهلة ، والذى كان يرمى رغم ذلك إلى إلقاء مجموعة من الأســـرار الغامضة فى صورة

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٠١ .

2. Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript, p. 188.

3. Ibid., p. 513.

(٤) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص١٦٩

المفارقة و « اللامعقول » وبين رغبته العميقة في اخضاع العقل للايمان : « ذلك العقل الذى ما فتىء يلح على حقوقه عند كيركجارد وهذا الصراع يمكن مشاهدته فى المصطلحات الكثيرة التى أوردها (١) .

ومما لا شك فيه أن مصطلح المفارقة paradox ، هو من المقولات الجديدة التى لم نعهدها من قبل فى الفلسفة القديمة ، ولم يقبلها العقل الإنسانى بوجه عام، اذ كيف يمكن للانسان أن يقبل شيئا على أنه حقيقى فى حين أنه لا يعرفه معرفة عقلية ؟ وكيف يمكن للفهم الإنسانى أن يقبل حقائق الهية مطلقة تقف على طرف تضاد مع براهين العقل وحجج المنطق (٢) .

ويؤكد لنا كيركجارد أن المفارقة الاساسية المسيحية تتألف من ، مقولتين متضادتين تتحدان فى تصور المفارقة أو لقاء غير متجانس بين مقولتين متضادتين ومن طبيعتين مختلفتين . ولنضرب مثالا على ذلك من مفارقة الخطيئة الأصلية فهى مفارقة لأنها توحد بين مقولتين متضادتين ومن طبيعتين مختلفتين الأولى وهى مقولة الوراثة وهى مقولة طبيعية تعبر عن انتقال الصفات الجسمية من الآباء إلى الابناء ، أما الثانية فهى مقولة الذنب وهى مقولة روحية وأخلاقية. والسؤال الذى يفرض نفسه علينا الآن هو كيف نرث الشعور بالذنب وهى صفة غير طبيعية لا تنتقل إلينا بالوراثة ؟ ان هذا الامر غير مقبول من الناحيتين العقلية والعلمية على السواء ومع ذلك فعلينا أن نؤمن به ولا نناقشه . وينطبق نفس الامر على المفارقة الاساسية وهى تجسد الله فى شخص المسيح (٣) .

---

1. Jolivet, R.; Introduction to Kierkegaard, p. 53

(٢) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص٢٠٢

3. Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript, p.528.

والواقع أننا إذا لم نقتنع تماما بالتجاوز المطلق لموضوع الإيمان ، وقصور دائرة العقل عن فهم وتعقل هذا الموضـــوع ، فان النتيجة المترتبة على ذلك هى أننا لا نبحث فى طلب الإيمان ، وانما نبحث فى مجرد طلب براهين وأدلة تؤدى إلى اقتناع العقل دون القلب والوجدان . ان الإنسان لا يؤمن إيمانا حقيقيا الا إذا اعتبر المفارقة موضوعا خاصا بالإيمان . . فلا يكون الإيمان حيث لاتكون المفارقة لكى نؤمن بالمسيحية .

فلا شك أن مفارقة المسيحية تتضمن لحظتين : لحظة التجسد the moment of the incarnation والتى يصبح فيها الله انسانا ، ولحظة تقليد أو محاكاة السيد المسيح the moment of imitation of Christ وتعبر اللحظة الأولى عن اجتماع الأبدى بالزمان ، أما اللحظة الثانية فهى تعبر عن اجتماع المخلوقات المقلدة للسيد المسيح بالخلاص الأبدى. والحق أن على كل مؤمن أن يضحى بنكران ذاته كى يستقبل بركة الله ويستفيدها . . أن المسيح يطلب تابعين مقلدين له لكنه لا يطلب رجال فكر (١) .

ان المسيحية كلها جدلية بمعنى أن الوجود المسيحى - شأنه فى ذلك شأن كل وجود آخر - نسيجه هو الصراع والتوتر والانفعال الباطنى . فالوجود بمعناه الحقيقى لا يمكن أن يفهم الا فى علاقته بالمسيحية . أو بتعبير أدق مع واقعه ، الوجود فى الذات ، يتفتح عن سرمد ، ولكنه يتحقق فى اللحظة الحاضرة ، انه انتظار واختيار ، وجد وتفكر ، مخاطرة وكسب ، حياة وموت ، مستقبل يعود الى الظهور على صورة الماضى وماضى يتمثل فى المستقبل ، اتصال وصـراع ، وتوتر دائم بين المتناهى واللامتناهى . ومن هنا كانت المسيحية مفارقة مطلقة

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص٢٠٦

والمسيح نفسه مفارقة تجمع بين الناسوت واللاهوت . ان المسيح : ذلك الإنسان الاله فى التاريخ مفارقة بمعنيين : فهو يكشف لنا عن اللاتشابه المطلق فى التشابه المطلق ، كما أنه يكشف لنا فى نفس الوقت عن طبيعتنا الحاصلة على الخطيئة وطبيعتنا الجديدة. ولعل هذا ما جعل كيركجارد يقرر بأنه ليس ثمة دفاع عقلى أو تفسير منطقى للمسيحية . ان الأمر يحتاج إلى قفزة موجهة نحو الايمان . وإذا كانت المسيحية مفارقة ، والوجود المسيحى يجمع بين المتناقضات ، فيكون الإيمان المسيحى غير مقنع عقليا ، وانما نحن نؤمن به ونقبله بقلوبنا لا بعقولنا رغم ما فيه من مفارقات وتناقضات . . نقبله ونسلم به بقلوبنا المتدفقة بالعاطفة ، بعد أن نكون قد قمنا بالقفزة المتجهة نحو الإيمان . وهو ما يعنى أن فعل الإيمان والاستعداد الدائم للايمان هو القبول والتسليم لما هو مفارقة ، ولما هو متناقض بالنسبة إلى العقل والفكر والمنطق والعلم . كما أن الدفاع عن الإيمان المسيحى والدعوة اليه لا يتم بواسطة الفلسفة أو العلم أو المنطق ، وانما بواسطة العجائب والمعجزات (١) .

جـ ـ مدارج الحياة عند كيركجارد

يقدم لنا كيركجارد فلسفته من خلال ثلاث مراحل أو مدارج من السهل علينا أن نميزها بوضـــوح فى حياة الإنسان ، وتتمثل فى : المدرج الأول وهو المدرج الحسى أو يتعلق بالتمتع بالشهوات واللذات أى بكل ما هـو حسى . والمدرج الثانى هو المدرج الأخلاقى ويتصل بتحقيق الخير والمبادىء الأخلاقية ، والقدرة على اتخاذ القرار والاختيار والمفاضلة بين اما هـذا أو ذاك بعد أن يكون الفرد قد تحرر من أغلال وقيود المدرج الحسى الذى يخضع فيه تحت

---

(١) المرجع السابق ، ص ص ٢٩٧ - ٢٩٨ .

سيطرة الشهوات الحسية والمادة العمياء . أما المدرج الثالث والأخير فهو المدرج الديني وهو الذي نخاطر فيه بالقفز في المجهـــول ، الذي يقضي على القلق واليأس بفضل الإيمان بالله .

وهكذا يقسم كيركجارد الحيـاة إلى مدارج ثلاثة : المدرج الحسي ، والمدرج الأخلاقي ، ثم المدرج الديني ، كما وأن هذه المدارج الثلاثة وان كانت منفصلة بعضها عن بعض إلا أنهـا تفضي بعضها الى البعض ، فهي تشكل فيما بينهـا نظـاماً مرتبا يبـدأ بالمدرج الحسي ، مروراً بالمدرج الأخـــلاقي ، ومنتهيـا بالمدرج الديني .

ومما يلفت النظر حقاً أن هذه المدارج الثلاثة تؤدي — في رأى ماكواري Macquarrie — الى تعميق تطور الحياة الفردية ، حيث يتجه فيها الإنسـان الى أن ينسج حياته في اطار غني وأشد قيمة بالانطلاق من حياة حسية الى أخرى أخلاقية ودينية (١) .

١ - المدرج الحسي :

وهو أول مدارج الحياة عند كيركجارد ، حيث نجد انسان هـــذا المدرج يبحث عن اللذة ويتطلع الى المتع الحالية في الحياة . ويمثل المدرج الحسي خير تمثيل ، دون جوان ، الذي يتخذ شعاره ، تمتع بالحاضر ، ، وأنعم بكل ماهو سار في الأشياء وابتعد عما هو غير سار منها . ومن هنا تتصف الحياة في المدرج الحسي بأنها حيـــاة اللهو والشهوة ، بحيث ينحصر اهتمام الإنسان فيها على كل ما يحقق له اللذة الحسية والمتع الوقتية (٢) .

---

(١) علي عبد المعطي محمد : كيركجارد ، ص ٢٥٥ .

2. Croxall, T.H., Kierkegaard Studies, p.23.

ويصور لنا كيركجارد الحياة فى المدرج الحسى فيرى أن الإنسان فى المرحلة الحسية يتصل اتصالا مباشراً بالطبيعة الخارجية ، والمحسوسات الموضوعية ، ويفكر بطريقة موضوعية فى العالم والوجود ، دون أن يعى وجوده العينى المشخص ، ودون أن يعطى أدنى اهتمام الجانب اللامتناهى والروحى فيه . . وهو فى شدة استغراقه فى ملذاته وشهواته ، وفى غمرة ممارساته الحسية ، يتحول الى شيطان عربيد لا يعترف بقانون ولا يهتم بأخلاق ، ولا يبالى بأية قواعد . . وينتهى به الأمر الى خـــواء وعدم يقضيان على أمنه ، ويهدمان أمانه النفسى ، ويؤديان به لا محالة الى يأس رهيب ، وقلق مخيف .

ولكن اذا كانت هذه هى الصور المفجعة والقاتمة التى تصبغ حياة الإنسان فى المرحلة الحسية ، فما هو الحل ؟ كيف يستطيع انسان هذا المدرج ، أن ينجو بنفسه من هذه الحياه الكئيبة ، وأن يقضى على يأسه ، وان يتخلص من قلقه ؟ يجيب كيركجارد بأن السبيل الى ذلك يتم بقفزة Leap ، يقفز بها من سجن المدرج الحسى الى رحابة المـدرج الأخلاقى . . ففى المدرج الأخلاقى يكون للانسان القدرة على الاختيـــار ، واتخاذ القرار وممارسة الحرية ، وفيه يلتزم بالواجب ، ويخضع للتشريعات الأخلاقية والاجتماعية .

لكن الإنسان لا يستطيع — حسب رأى كيركجارد — أن يبقى أيضا فى المدرج الأخلاقى . لأنه لو بقى فيه دوما فان هذا يشير الى كونه حائزا على قدرة عالية من الاكتفاء الذاتى . وتبعا لذلك يكون مسئولا مسئولية فردية مطلقة عن أشياء خارجية عن ارادته ، وفى نفس الوقت يعالج نفسه بوصفه سيدا على مصيره ، ومن ثم تأتى المرحلة الثالثة أو المدرج الثالث وهو المدرج الدينى ، والذى يتمثل فى الإيمان بوجود اله حى مشخص بيننا وبينه علاقة ذاتية . أى علاقة

تربط بين ذات انسانية مشخصة وبين ذات الهية حية . ونحن لا نصل الى هذا المدرج الثالث الا من خلال « قفزة » تدفعنا اليها عاطفة متدفقة ، قفزة والمجهول قد تؤدى بنا الى أن نكون بين يدى الله (١) .

والواقع أن كيركجارد قد وضع البذور لفلسفات متعددة: فقد مهد بأساليب الحياة التى عاشها وبمدارج الحياة التى تحدث عنها لمجالات متباينة من الاهتمامات التى غلبت عند فيلسوف أو آخر . ففى هذا المدرج من مدارج الحياة يعيش الإنسان حياة شهوانية ينشد فيها المتع واللذات . ورغم أن كيركجارد قد أشار فى أحد كتبه المتأخره ، وهو « تقف فلسفية » ، إلى أن الانسان فى هذه المرحلة الحسية ليس الا امكانية وجودية ، أعنى أنه لا يوجد بالمعنى الحقيقى للوجود ، ولكن حديث كيركجارد عن هذه المرحلة ، كحديثه عن المراحل أو المدارج الأخرى ، انما هو حديث عن خبرات عاشها هو بنفسه (٢) .

وليس من شك فى أن انسان المدرج الحسى لا يتخذ قراراً ولا يعترف بواجب بل أنه ينظر إلى الواجب على أنه عاضع للذة ، ما دامت حياته كلها تقوم على الشهوات واللذات ، فالمدرج الحسى يفتقر اذن الى الاختيار بمعناه الدقيق ، وذلك لأن الإنسان الذى يتعلق بالجمال الحسى ، ويخضع لنزواته الحسية ، ينساق مع التيار على غير هدى، تتحكم فيه شهواته وملذاته ، وبالتالى لا يكون موجوداً مختارا بمعنى الكلمة ، وبافتقاره لهذا الاختيار فانه يفقد ذاته ، اذ الاختيار هو

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ٢٥٦ .

(٢) حبيب الشارونى : فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، ص ٤ ـ ٥ .

السبيل الوحيد الذى يحصل به الانسان على ذاتيته » (1) .

ولكن إذا صح لنا أن نستبعد من المدرج الحسى الاختيار الأخلاق أو الاختيار بالمعنى الدقيق على حد تعبير كيركجارد ، فهل معنى هذا أن المدرج الحسى خال من كل اختيار ومن ثم يصطبغ بصبغة ضرورية صرفة لا مجال فيها لاختيار أو لحرية ؟ الا نجد عند رجل الحواس اختيارا ؟ الا نجد عنده حرية ؟

الواقع أننا نرى فى هذا المدرج الحسى — رغم افتقاره إلى الاختيار بالمعنى الدقيق — اختيارا وبالتالى حرية من نوع خاص ، حرية واختيارا تختلف طبيعتهما عن طبيعة الحرية والاختيار الأخلاقيين ، فان المدرج الحسى فى بحثه عن اللذة ، يبحث عن أكثر الأشياء لذة . وبالتالى فانه يختار أكثرها لذة ، الا أن هذا الاختيار الحسى ليس اختيارا ، فالاختيار الحسى اختيار مباشر ، والاختيار المباشر ليس اختيارا بمعنى الكلمة ، لأنه اختيار يعتمد على الحواس ، علاوة على ذلك فان هذا الاختيار الحسى هو اختيار نسبى ، وعندما لا يختار الانسان بصورة مطلقة فانه يختار لمدة لحظة واحدة فقط ، وبالتالى فانه يستطيع أن يختار فى اللحظة التالية شيئا مختلفا .

ولعل السبب الذى يجعل الذات عاجزة فى المدرج الحسى عن الاختيار الأخلاقى أو الاختيار بالمعنى الدقيق ، يرجع إلى أن الذات فى هذه المرحلة لاتعرف نفسها معرفة صحيحة ، فليست الذات مجموعة متجانسة بل انها علاقة ، وتتمثل عناصر هذه العلاقة فى التقابل بين المتناهى واللامتناهى ، الزمانى والأبدى ، الحرية والضرورة — فى هذه المرحلة الحسية لا تستطيع الذات أن تدرك نفسها على

---

1. Croxall, T.H., Kierkegaard Studies, p. 24.

حقيقتها ، أعنى أن تدرك نفسها بوصفها علاقة . ومن هنا لا نستطيع أن نجد فى المرحلة الحسية ما يسمى بالاختيار الحقيقى (١) .

ومن ثم فلكى يقوم الانسان بالاختيار الحقيقى وهو اختيار ذاته ، لا بد له من الانتقال من المدرج الحسى إلى الأخلاقى. ومثل هذا الانتقال لا يتم الا عن طريق اليأس ، ذلك لأن الانسان الذى يحيا فى المدرج الحسى ينشد اللذة والتمتع بالشهوات الحسية وباللحظة الراهنة . كما رأينا من قبل، الا أنه لا يلبث أن ييأس من تلك الحياة . وعن طريق اليأس ينتقل الفرد من المدرج الحسى الى المدرج الأخلاقى الذى يستطيع فيه أن يختار ذاته (٢) .

٢ ـ المدرج الاخلاقى :

والمدرج الاخلاقى هو ثانى مدارج الحياة عند كيركجارد ، وهو مدرج وسط يسبقه المدرج الحسى ويتلوه المدرج الدينى . وإذا كان الانسان فى المدرج الحسى ، لا يتخذ قرارا ولا يعترف بواجب ، بل انه ينظر إلى الواجب على أنه خاضع للذة . فان السمة الأساسية التى يمتاز بها الانسان الذى يحيا فى المدرج الاخلاقى هى اتخاذ القرار والاختيار ، فالاختيار مقولة أخلاقية صرفة لم يعهدها من قبل رجل الحواس ، ومن ثم يصل كيركجار إلى المرحلة الأخلاقية عن طريق ادخاله لمقولة الاختيار ، اذ أن حقيقة الاختيار هى التى تشكل المرحلة الأخلاقية .

---

(١) سعد عبد العزيز حباتر : مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية ، ص ص ١١٣ — ١١٤

2. Stumf, Samuel Enoch, History of Philosophy From Socrates to Sartre, 2ed, p. 465.

وبالتالى اختيارها لذاتها . ومقاومة كل ما يحول دون تحقيق هذا الاختيار (١) .
ومن هنا فان التمييز المطلق بين الخير والشر لا يتضح لنا الا عندما يختار الانسان ذاته . وحينما اختار ذاتى بصورة مطلقة . أكون قد وضعت التمييز النهائى بين الخير والشر كما تتطلب الأخلاق . فالقدرة على الاختيار بين الخير والشر يخص الجميع بصورة جوهرية ، ولا يختلف أحد عن آخر ، (٢) الا أن البناء الأخلاقى للوجود الانسانى لا يزال بعد غير مكتمل ، فعلى الرغم من أن الانسان فى المدرج الأخلاقى يتجه صوب ما هو كلى ، فانه يجد نفسه مرتبطاً بان يبقى خلال حدوده ، اللهم الا إذا وجد فى دخائل ذاته .. وفى خطيئته وفى إيمانه .. معابر تقوده إلى التجاوز .. إلى الله أو إلى المدرج الدينى . ذلك لأن الأخلاق التى لا تراعى الخطيئة هى علم خامل تماما ، أما إذا أكدت على الخطيئة فانها تتجاوز ذاتها (٣) .

وهنا يحق لنا أن نتساءل لماذا لا تكون الدائرة الاخلاقية مرحلة يجب التوقف عندها ؟ ولماذا لا يكون الهدف الأقصى للحياة الانسانية هو الوصول إلى الاكتفاء الذاتى فى ميدان الأخلاق حيث يضع الانسان تميزاته الخاصة بين ما هو خير وبين ما هو شر ؟ والواقع أن اجابة كيركجارد على هذين السؤالين قد وضعته فى موقف يتعارض مع موقف معظم الفلسفات المعاصرة بوجه عام ، وضد الكثير من الفلسفات الوجودية بوجه خاص. ذلك لأن كيركجارد يرى فى المدرج الأخلاقى المتبدى بأوضح صوره الصراع القائم بين المتطلبات الكلية وبين الباطن

---

1. Kierkegaard, S., The Concept of Dread, p. 149.
2. Croxall, T.H., Kierkegaard Studies, p. 33.
3. Kierkegaard, S., Concluding Unscientific Postscript, p. 417.

الفردى . ان كيركجارد لم ينكر مشروعية لنه كبر الموضوعى كما يجده فى نطاق العلم والميتافزيقا لكنه لاحظ أن فى كل الأمثلة التى سيطرت عليها الموضوعية ، نجد أن ما هو كلى تكون له السيادة على الفرد ، وهذا يعنى بالتطبيق على مجال الاخلاق أن ما يتحقق بواسطة الميول الشخصية لا يكون الا من أجل تحقيق رفاهية المجتمع لا تحقيق رفاهية الفرد . كما لاحظ أيضا أن البطولات الاخلاقية البالغ فيها تنفصم عن الدين أولا تقيم معه علاقات وثيقة على الأقل ، وحينذاك فانها تحيل التبعية الشخصية والخضوع الفردى إلى الشئون التشريعية والاجتماعية. ومن هنا يقرر كيركجارد أنه حينما يعتقد المرء أن بامكانه الوصول إلى الصواب بواسطة تحقيق مواد القانون وحسب ، فان الأخلاق تصبح بمثابة حاجز معضل للحقيقة ، ذلك لأن العقيدة تنطوى على فرد قائم فى الزمان يقف فى مواجهة مع أبدى يتبدى كشخص فى الزمان. ويمكننا أن نعبر عن ذلك بصورة أخرى فنقول أن المتطلبات المثالية للأخــلاق تجعلنا على وعى بفشلنا لكنها لا تبعث ، حياة جديدة ، بينما يبدأ الإيمان بالحقيقة . . حقيقة الحياة الجديدة ، بدلا من أن يرتكز فقط على المثاليات . ان الأخلاق بتعميقها للوعى الانسانى بالصراع الاخلاقى ، يمكن أن تمهد الجو للخــلاص Salvation لكنها لا يمكن أن تؤسس هذا الخلاص (١) . ان الأخلاق تهتم بالقيم الأخلاقية وبالأوامر والوصايا وبالخير وبالشر والصواب والخطأ ولكنها لا تهتم بالخطيئة . والفارق بين الأخــلاق والخطيئة هو أن القيم الأخلاقية يمكن تعريفها بقوانين مطلقة أو نسبية ، فى حين أن الخطيئة هى تحد موجه ضد الحقيقة المتعالية (الله) ، ومع هذا فان الفصل بين الأخــلاق وبين الخطيئة لا يتم الا بصعوبة بالغة ، اذ فعل الشر خطيئة ،

---

(١) على عبد المعطى : كيركجارد ، ص ص ٢٧٤ — ٢٧٥ .

وفاعل الشر صاحب خطيئة ، ومن ثم فان أخلاقا لا تقيم وزنا للخطيئة تعتبر علما عاملا تماما ، فى حين أن الأخلاق التى تؤكد على الخطيئة تكون أخلاقا تبحث وتتطلع إلى ما وراء حدودها . ونجد أيضا ذلك التناقض المبهم يرجع إلى أن القانون الأخلاقى وهو مبدأ وضعى وكلى ينبغى أن يكون فى موضع أعلى وأسمى من فكرة الخطيئة ، ذلك لأن هذه الفكرة الأخيرة تتسم بأنها سلبية وفعل فردى (يخص آدم وحده) بينما نجد أن الخبرة والتجربة الشخصية تبرهن على العكس من ذلك ، ذلك أن الفرد بفعل الخطيئة يكون بالفعل أعلى من الكلى ، ما دام يتجه بفعله ضد المتعالى (الله) وهو على هذا النحو يكون محتكا به .

وعلى أية حال فاننا نجد مرة أخرى هذا التناقض الذى يزودنا بالاجابة : فعندما يخرج الفرد من دائرة الكلى بسبب جرمه (جريمته) فانه يتمكن من العودة إلى الكلى فقط بفضل أنه قد عاد كفرد له علاقة مطلقة مع المطلق (١) .

ويظل المرء فى المدرج الأخلاقى إلى أن يدرك عظم خطيئته بحيث يتعذر على المبادىء الأخلاقية والقوانين الاجتماعية أن تحلها له ، ومن ثم يكون على الانسان أن يقفز إلى الهاوية ، أو أن يقفز بين يدى الله ، حيث يضع خطيئته أمام الله الذى هو الابدية ، ومن ثم تنقلب الخطيئة من خطيئة إلى اثم . وبهذه القفزة ينتقل الانسان من المدرج الاخلاقى إلى المدرج الدينى (٢) .

---

(١) المرجع السابق ، ص ٢٧٨ .

2. Croxall, T.H., Kierkegaard Studies, p. 38.

٣ ـ المدرج الديني :

وها هنا نصل الى المدرج الثالث من مدارج الحياة عند كيركجارد حيث يدرك الفرد أنه ليس مسئولا فقط تجاه نفسه وتجاه الانسانية ، بل أنه مسئول أولا وقبل كل شيء أمام الله، وهذا يعني انتقال الحياة بحالتها الأخلاقية الى الحالة الدينية لها .. انها تنتقل من هذه الى تلك حينما يختار الانسان ذاته بكل ما فيه من تدفق عاطفي ، كمذنب يلتمس غفران الله ، وكيائس يرغب في الخلاص ، وكفرد قلق ينشد طمأنينة الذات وراحة النفس (١) .

ويهمنا أن نشير هنا الى أن الانسان الذي كان يتمتع بحرية كاملة وباختياره في المدرج الأخلاقي فانه بانتقاله الى المدرج الديني لا يفقد هذه الحرية وذلك الاختيار ، بل أنه يظل في هذه الحرية وان اختلف معناها عن الحرية من الناحية الأخلاقية . واذا كان الانسان في المدرج الديني يحاول أن يكفر عن نفسه فما ذلك الا لكي يحتفظ بحريته . ولا شك في أن فعل الايمان نفسه فعل حر ، وبالتالي فان الفرد يصل اليه باختيار حر أيضا . وهذا ما يؤكده كيركجارد بقوله : الاختيار شيء عظيم لا تستطيع أن تتخلص منه أبدا .. فهو يبقى معك واذا لم تستعمله يصبح لعنة .. انه ليس اختيارا بين الأحمر والأخضر، وليس بين الفضة والذهب ، بل هو اختيار بين الله والعالم » (٢) .

ويصور لنا كيركجارد من ثنايا كتابه الخوف والرعدة Fear & Trembling الصدام بين الدائرتين الأخلاقية والدينية ، فابراهيم .. فارس الايمان .. يأمره

---

(١) علي عبد المعطي محمد . كيركجارد ، ص ٢٩١ .

2. Croxall, T.H., Kierkegaard Studies, p. 38.

اليأس إلى ضده . أى إلى الإيمان . يكسب الإنسان ذاته الحقة . بفضل اكتسابه للاله واللاتناهى . أنه يقفز فى العدم حيث يمكن أن تكون هاوية الخطيئة هى هاوية الإيمان ، كلما كان يأسك لعمق أعظم ، كلما كان غرقك أعمق . وكلما كان ايمانك أكبر ، كانت قوة الله فى انقاذك أنفذ . كلما كان الانسان ضعيفا . كان الله قويا ، وكلما كان الإنسان قويا . كانت قوة الله فيه ضعيفة . فى الإيمان يعبر الإنسان عتبة مدخل « Religion B » أنه يخاطر بكل شيء . لكنه يكسب حب الله ، ويكسب فى نفس الوقت وجوده الحق (١) .

والواقع أن الإيمان المسيحى عند كيركجارد لا يمكن ضمه إلى المرحلة الحسية التى التى تلمس فيها اهتماما تلقائيا بالله وهو مختلط بالحياة الفردية المتناهية كما لا يمكن أن يختلط بالحياة الأخلاقية وبالقرار الأخلاقى ، أو حتى بالمثل العليا الأخلاقية . أن الايمان المسيحى هو حالة من المباشرة المتضمنة لارتباط عملى وليس نظرى بحقيقة أخرى غير حقيقة الفكر الانسانى ، وهى حقيقة الله لا حقيقة الذات المتناهية أو المثل الأخلاقيه .

ومن ثم فان الايمان المسيحى يأتى بعد المرحلتين الحسية والأخلاقيـة اللتين تتصفين بالتفكير العقلى ، ولا يأتى بعدهما لا بمعنى أنه بمجرد تطويرهما ولا بمعنى أنهما يفضيان اليه ، ولا بمعنى أن الايمان يكون نتيجة لهما . ويكونان بمثابة مقدمتان له ، كما أنه لا يكون عبارة عن مركب Synthesis منهما على غرار ما نجده فى الجدل الهيجلى الثلاثى الخطوات . أن هناك فاصلا حاسما بين الدائرة الدينية وبين الدائرتين الحسية والأخلاقية . أو هناك قطيعة وعدم اتصال بين

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ص ٢٩١ — ٢٩٢

الايمان وبينهما ، وهو ما يعنى أن ثمة انفصال بين أنماط التفكير التى نجدها فى المدرجين الحسى والأخلاقى وبين فعل الايمان المسيحى ، ولقد عبر كيركجارد عن تلك القطيعة بقوله أن هذا الانفصال يتطلب قفزة موجهة إلى الإيمان ، وإن ليس ثمة تفكير مهما بلغت درجة شدته يمكن أن يتأدى بنا إلى الإيمان .. أن الامر يحتاج إلى قفزة تدخل بها محراب الابدية واللاتناهى . وتتأدى بنا إلى أن نكون بين يدى الله (١) .

ثالثا — تعقيب ومناقشة

يتضح لنا من خلال استعراض أهم معالم وأسس الفلسفة الدينية عند كيركجارد أنها عبرت أصدق تعبير عن روح الفكر الوجودى المعاصر الذى ارتبط بالنزعة الإنسانية الطبيعية . ويلتصق بالواقع الدرامى اليومى للوجود .

فقدم لنا كيركجارد فلسفة تمتزج بالعاطفة وتموج بالانفعالات ، فكانت أفكاره وفلسفته فى أساسها صورة حية وترجمة صادقة ، وتعبيراً حقيقيا عن حياته الشخصية وتجاربه الخاصة التى تمثلت فيها كل حزن وكآبة وانطواء على الذات ويأس وقلق وشعور بالذنب . ومن هنا جاءت آراؤه تصويراً أمينا لمعاناته الدينية والعاطفية ، بحيث يصدر الجدل الباطنى الكيركجاردى من صميم شخصيته نفسها ، فمن أعمق أعماقه كان يستخرج التناقضات . ومما يعتمل فى داخل ذاته كان يصل إلى الصراع والتوتر ، ومن تأملاته لذاته واستبطانه لمكنوناته نفسه كان يعرض لنا مفهومه عن الجدل .

والواقع أن كيركجارد يعرض علينا فلسفة تتسم بالطابع التشاؤمى والحزن

---

(١) المرجع السابق ، ص ٣٠١ .

والـكآبة حتى أن اسمه نفسه « كيركجارد » إنما يعنى المقبرة Cemetery[1] .

لقد اجتهد كيركجارد فى تفسير الوجود تفسيراً جدليا يقوم على العاطفة ، وهو مـا يعنى أن التمزق العاطفى والتناقض يغلف الوجود ، فـكل شىء فى نظر كيركجارد ينطوى على تناقض وتمثل الاضداد من حولنا فى كل مكان ، والسبب فى ذلك يرجع إلى أن الوجود يتصف بالعاطفة .

ومن ثم كان هجوم كيركجارد الشديد على الافـكار الموضوعية والانساق الفكرية الخالصة ، التى لا تعبأ بالفردية الذاتية بكل ما فيها من عينية وخصوصية.

يقول بتر فروند ودنيس فى كتابهما « الفلسفة المعاصرة واصولهـا » أن كيركجارد لم يستهدف النظر فى الأسباب الموضوعية بخصوص الاعتقـاد فى وجود الله ، كما أنه لم يدرس أى دراسة موضوعيـة التصور الخاص بالطبيعة الالهية ، إذ كان يرى أن الموجود الزمانى المتناهى لا يستطيع أن يحيط بالموجود الالهى الابدى وأن مسألة الإيمان هى مسألة مفارقة تفر من كل عقل وتهرب من كل منطق (٢) . مع ذلك فان الإنسان يستطيع مواجهة الله ومن ثم يعرف نفسه وهذا هو ما نراه مثلا فى اعترافات Confessions القديس أوغسطين(٣)

ولقد أكد كيركجارد كثيراً عـلى مسألة الحرية فذهب إلى أن الحرية هى جوهر الفرد وهذه الحرية تؤكد نفسها مقابل ما عداها . والحرية اختيار مطلق

---

1. Lowrie, Walter, Kierkegaard, Lee M. Capel, Vol. 1, U.S.A. 1962, p. 20

2. Peter Freund, S.P. & Denise, T.C, Contem Porary Philosophy and Its Origins, p. 192.

3. Ibid., p. 192.

والاختيار يتضمن الرفض ، مما يسمح للعدم أن يلج الوجود ولهـــذا كان فى الوجود ثغرة وهو ما لا يمكن ملؤها أبدا . والاختيار يتضمن المخاطرة ، والمخاطرة تستدعى اليأس . ولهذا كان اليأس من العناصر الانفعالية والضرورية فى تكوين الوجود . ولا سبيل إلى الخلاص من اليأس ولا معنى للخلاص منـــه ، لأن الخلاص من اليأس هو والعدم سواء ، إذ اليأس مصدر الشعور والتفكير مصدر التعالى الدائم : فمن لا ييأس مما فيه ، لا يطلب شيئاً أبدا ، أعنى : لا يشعر ولا يفكر ولا يأمل .

* * *

الجدل الكيركجاردى : الملامح والخواص

تقديم :

تحدثنا فيما سبق عن أسس الفلسفة العينية عند كيركجارد والتى تعتمد فى صميمها على الذات العينية المشخصة وتتعارض مع كل موقف أو اتجاه موضوعى مجرد يصب الموجودات فى قوالب جامده خالصة .

والواقع أن كيركجارد يرى أن الوجود فى أساسه يعبر عن جدل مستمر . أى أنه حركة نابضة يتم فيها الانتقال من الذات إلى الآخر، واتحاد وانفصال بين المتناهى واللامتناهى : كما أن المقولات التى عرض لها كيركجارد مثل القلق واليأس والموت والاختيار والحرية كل هذه المقولات تعبر بحق عن روح الجدل بمعنى أنها تنطوى فى داخلها على تعارض باطنى : فالبدء يتضمن النهاية ، والقلق ينطوى على الطمأنينة، والموت يتطلب الحياة. يقول كيركجارد: « كل شيء عندى له طابع جدلى » (١) .

ومن ثم ينبغى علينا أن نهتم بالطابع الجدلى لكل ما هو موجود ، لأن الوجود نسيج من الاضداد ، كل ما فيه ينضح بطابع التناقض ، ذلك لأن الامكان حين يستحيل إلى فعل لا يفقد بهذا طابع الممكن ، إذ هذا طابعه الأصيل ، والفعل لا يكفى لالغاء هذا الطابع . وإذا كان الممكن يجمع بين النقيضين ، فلأن الامكان بمعناه الحى الحقيقى الايجابى لا بد أن يتضمن القطبين المتنافرين ، وإلا فلا معنى للامكان إذ كان من ناحية واحدة ، بل سيكون حينئذ فعلا ، وليس امكانا . فاذا كان كل وجود فى إصله أو ماهيته امكانا ، فلا بد أن يكون فى الوجود

I) Wahl, J., Etudes Kierkegaardiennes, p. 17.

المتحقق طابع الماهية والأصل ، طابع الأمكان ، أعنى طابـــع التناقض . ومن الضرورى إذن أن نقول بوجوده حتى بعد الانتقال من الامكان إلى الواقع ، أو من الوجود الماهوى الى الآنية . فــكل موجود يتردد إذن بين قطبين متنافرين يضمهما فى داخل ذاته . ومثل هذا الاستقطاب هو فى سياقه وتطوره ما نسميه بالجدل ، فالفارق بين الاثنين يتمثل فى أن الاول منظورا اليه من ناحية السكون والثبات ، أما الثانى على العكس منظور اليه من ناحية الحركة ، فالجدل هو السياق الحركى للاستقطاب .

لقد أصاب هيجل فى اكتشاف الجدل ، لـــكنه فهمه بمعنى يباعد بينه وبين ما نقصده هنا . فالجدل عند هيجل منطقى عقلى مبتعد تماما عن أن يكون نسقا وجوديا . أمـــا الجدل الذى نعنيه فهو السياق الوجودى الصادر عن العاطفة والارادة ، فهو منطق العاطفة والارادة ، بينما الآخر منطق العقل . وهذا الطابع العقلى الذى يتسم به الجدل الهيجلى هو الذى أفسد عصبه الحقيقى ، أعنى التناقض مما اضطر هيجـــل إلى القول بفكرة « الرفع Aufhebung » أى إزالة التناقض عن طريق المركب الذى يجمع الفكرة والنقيض . وعـــلى الرغم من أن الحركة لا تزال فيه مستمرة بفضل نقيض الفكرة المضاد لهذا المركب ، فان مجرد ادخال « الرفع » فيه تشوية للتناقض والتقابل . ولو كان هيجل جريئا فى منطقة لاحتفظ للجدل بطابع التناقض باستمرار ، ولـــكنها النزعة العقلية ، التى من شأنها أن تنظر إلى الأشياء من ناحية السكون والثبات ، قد اضطرته إلى أن يوقف الحركة فى هذه المحطات التى سماها مركبات . أما نحن فنريد أن نحتفظ بالطابع الحركى على الدوام ، لأن العاطفة والارادة والفعل بوجه عام تمتاز بالحركة المستمرة والصيرورة الدائمة ، والتغير الشامل . فلا مناص إذن من أن نجعل

للجدل هذا بالطابع (١)

والواقع أن كيركجارد عندما يؤكد على أهمية التناقض بين حالتى الوجود فى المدرجين الحسى والدينى أنما كان يهدف إلى أن يميز تعاليمه من مراحل الوجود من النسق الهيجلى الثلاثى الخطوات الذى يبدأ من الفكرة فالنقيض ثم إلى المركب بينهما .

ومما لا شك فيه أن كيركجارد قد استفاد كثيرا من دراسته لمنطق هيجل إلا أنه قد ارتأى أن ما قام به هيجل من توحيد الفكر مع الوجود قد أثبتت التجربة الانسانية بطلانه . ومن هنا يرفض كيركجارد رفضا قاطعا أن يوحد بين الوجود والتصور العقلى أو المطلق ، وإنما يوحد بين هذا الوجود وحركة الاختيارات التى يقوم بها الانسان العينى المشخص . وهو الفرد فى صفته الشخصية وحريته ، لا الفرد باعتباره مكانا للكلى والقوانين الضرورية ، هو الفاعل المسئول فى الجدل الخاص بحالات الوجود الكيركجاردى .

ومن ثم فاذا كانت الدرجة القصوى فى الجدل الهيجلى هو الشعور الذاتى الكامل بالفكرة الشاملة ، فاننا نجد الدرجة القصوى فى الجدل الكيركجاردى تتمثل فى علاقة الفرد النهائية بالله (٢) .

يتضح لنا مما سبق أن الجدل الهيجلى قد أخفق فى مهمته ، فقد كان يستهدف الكشف عن حقيقة الوجود ، وتفسيره تفسيراً عقليا بحيث يبدو كل شىء وكأنه

---

(١) عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، ص ص ١٥٥—١٥٦ .

2) Collins, James, The Mind of Kierkegaard, Secker and Warburg, London, 1954. pp. 47—48.

فى مكانه المناسب وسط هذا الكل الماثل . ولكننا قد رأينا أن التوحيد بين الفكر والوجود توحيد باطل ، وبالتالى فان حركة السير الجدلى للفكر لا يعنى أنه هو نفسه السير الجدلى للوجود . واذا كان الجدل الهيجلى لا يتعامل قط مع الأشياء الجزئية ، وتلك نتيجة مترتبة على القول بأن الجزئى لا يمكن التعبير عنه فان الاحساس الذى لا يمكن التعبير عنه لا قيمة له . . . الخ . وبناء على ذلك فاننى لا أفهم كيف يمكن لنا أن نصف الأشياء الجزئية بأنها متناهية ومحدودة ، وأنها تحمل السلب فى جوفها ، وأنها تتضمن جرثومة فنائهـا ، فى الوقت الذى انتهينا فيه إلى أن الجزئى لا يمكن معرفته لان العلم هو علم بالكلى كما قال أرسطو (١) .

ويلاحظ من ناحية أخرى أن الجدل عند هيجل تتألف حدوده من تصورات مجردة وبالتالى غير ذاتية ، ولا علاقة لها بالشخصية ولا يخفى علينا أن مثل هذا الجدل المجرد لا يشارك فى عاطفية الوجود الحسى ولا فى ذاتية الكائن المفرد . ولذا فانه لا ينطبق على الحياة الوجودية بمعناها عند فلاسفة الوجودية . ولما كان الوجود عند كيركجارد هو العاطفة والانفعال فهو يتصف بالحركة والصيرورة الدائمة ، ذلك لأن الوجود العاطفى لا يستقر على حال . ومن هنا : كان الوجود هو الصيرورة وكان جدليا على الدوام لأنه انتقال من وضع معين إلى وضع آخر ، (٢) . وهكذا أراد كيركجارد أن يدخل فى التسلسل التصورى عند هيجل عنصراً وجدانيا عاطفيا ، خصوصا أن أهمية الجدل بالنسبة للذات هو الارتفاع بتوترها وانفعالها ، وبالتالى شعورها الحى بالوجود ، إلى

---

(١) امام عبد الفتاح امام ، المنهج الجدلى عند هيجل ، ص ٣٨٣ .

2) Wahl, J; Etudes Kierkegaardiennes, p. 265.

الدرجة العليا (١) .

أولا ـ ملامح الجدل الكيركجاري:

إذا كان الجـدل عند هيجـل منطقيا عقليا على نحو ما رأينا ، فان الجـدل الكيركجاردى على خـلاف ذلك ، فهو جدل وجودى يرتبط بالوجود العينى المشخص . ويتخذ الجدل الكيركجاردى صوراً وأشكال متعددة ، فنجده المبهم أو المزدوج الدلالة الذى تنتقل فيه باستمرار من معنى إلى معنى آخر ، وهو أيضا تقابل الاضداد والتقاء المتناقضات مع الابقاء عليها ، وكل المفاهيم والتصورات التى يعرضها علينا كيركجارد والمقولات التى يسميها بالذاتية ، تتصف جميعا بأنها جدلية : فالاوحد هو كل فرد يعارض الجميع لكنه هو نفسه الجميع أيضا . والقفزة أيضا جدلية من حيث أنها تتضمن فى وقت واحد الهاوية والفعـل الذى نختار به هـذه الهاوية . وكذلك الآن جدلية فهى مجرد لحظة فى الزمان لكنها تتخذ فيها أعلى وأهم القرارات وهى نقطة التقاء الابدى بالزمان ، والمفكر الذاتى إنسان يعيش الزمان لكنه يكافح ويناضل لكى يدرك الأبـدى ولكى يوحـد بين الزمانى والأبدى بين المتناهى واللامتناهى ـ وحتى الوسيـلة التى يعبر فيها المفكـر الذاتى عن نفسه لا بد أن تتم بطريقة متناقضة : لانه سيعبر عن نفسه باستمرار بطريقة غير مباشرة . ونفس الشىء يمكن أن يقال عن الإيمان ذاته : فحركة اللايقين دليل على علاقتنا بالله ، لان اللايقين هو علاقة الايمان . وحين لا يكون المرء متأكداً من صلته بالله فانه فى هذه الحالة يكون على علاقة بالله : بؤساء وتعساء هؤلاء الذين يعتقدون أنهم على علاقة مع الله ، لانهم يقينا ـ

---

(١) عبد الرحمن بدوى ، الزمان الوجودى ، ص ٣٠ .

ليسوا كذلك . ومن هنا فان من يكون على يقين بأنه محبوب لا يخبر الحب حقا، بدون مخاطرة لا يوجد إيمان ،وكلما كانت هناك مخاطرة كان هناك إيمان ، وهو ما يعنى ارتباط الايمان بالمخاطرة ،والمرء يتخذ قرار الايمان ، على ارتفاع عشرة آلاف ذراع فوق السماء (١) .

والايمان عند كيركجارد مثله فى ذلك مثل الفكر هو علاقة جدلية بين الذات والموضوع ، ولكن التوتر فى الايمان يحتاج الى امكانيات لا نهائية ، لان الذات تكون مهتمة اهتماما لانهائيا والموضوع لا يكون مجرد معطى عقليا خالصا، وبالتالى لا يمكن استيعابه مباشرة عن طريق العقل . فالتوحد المبدد أى بين الذات والموضوع والذى عن طريقه يمكن للمعطيات الموضوعية أن تدفع العقل إلى القبول أو الرفض لا يوجد فى الايمان ،فالايمان يحتوى أيضا على قبول لشىء ما ليس بمعطى من معطيات العقل ولا يمكن الاستدلال عليه من المحتويات السابقة للوعى . وليس ثمة استمرارية بين الوعى بالغفران والوعى بالخطيئة مثلا ، مثل الاستمرارية التى توجد مابين اليقين واللايقين،وتقف الذات والموضوع على طرفى نقيض بالضرورة فى الايمان ومثل المعطيات يتحقق من خلال عملية جدلية تتعدى حدود التأمل الخالص (٢) .

ويجدر بنا قبل أن نستعرض لجدل حالات الوجود عند كيركجارد ، أن نشير بإيجاز لاهم ملامح الجدل الكيركجاردى على النحو التالى :

(أ) الجدل عند كيركجارد هو جدل الانسان الفرد العينى المشخص .ومن

---

1) Wahl, J., Etudes Kierkegraardiennes, p. 30I.

2) Dupré, Louis, Kierkegaard As The Theologian, p. II8.

هنا فهو جدل متقطع حافل بالقفزات والوثبات والقرارات والمفاجآت ، وهو أيضا جدل كيفي فهو يتألف من لحظات غير متجانسة ومن قفزات وكيفيات وتغييرات وتقلبات شأنه فى ذلك شأن العاطفة . فلم يعد ثمة اتصال أو توسط بين اللحظات بحيث ترتبط كل لحظة بما يسبقها من لحظات وتمهد للحظة التالية ، وتشكل اللحظات كلها فى نهاية الامر سلسلة متصلة من الحلقات كما هو الحال عند هيجل ، بل هناك لحظات منفصلة متقطعة تختلف بين القوة والضعف والدوام والاستقرار . وليست مدارج الحياة الثلاثة عند كيركجارد وهى المدرج الحسى والمدرج الاخلاقى والمدرج الدينى ، مراحل متصلة بعضها بعضا بحيث تفضى كل مرحلة منها الى المرحلة الاخرى فى تسلسل وانتظام ضرورى ، كذلك لا يتم الانتقال من مرحلة الى أخرى بالتدريج ، وانما يتم هذا الانتقال عن طريق القفزة ، فتاريخ حياة الانسان لا يسير سيرا طبيعيا مستمرا من لحظة الى أخرى ، وانما يتشكل هذا التاريخ من حركات فجائية وانتقال سريع من حال إلى حال ، فكل حركة انما تنشأ من خلال الطفرة ، اذ لا يوجد أدنى اتصال فى مجال الموجود العينى المشخص. ولكن الاتصال لا يوجد الا عن طريق كل ماهو مجرد فالأفكار المجردة هى وحدها التى يمكن جمعها والتأليف والربط بينها وتكوين سلسلة متصلة الحلقات ، أما اللحظة النفسية أو الحالة الوجدانية المشحونة بالعاطفة فانها غير مرتبطة بلحظات سابقة أو بلحظات لاحقة (١) . ومثل هذه اللحظات على الرغم من أنها لحظات عبور وانتقال يتم من مرحلة إلى أخرى أو من حال إلى حال .فانها تمثل اللحظات التى نشعر بها لكننا لانستطيع بأى حال من الأحوال الامساك بها . والرجل الجدلى يؤكدها لأن الوقوف بجوار الفروق والاختلافات

I) Wahl, J., Etudes Kierkegaardiennes, p. 144.

المطلقة والتمسك بها والتأكيد عليها والعمل على دعمها هي التي تشكل الرجل الجدلي الحقيقي ، اذ أن الجدل الكمي يضع متساويات أو معادلات أما الجدل الكيفي فهو يضع اختلافات وفروقا (١)

والواقع أن ثمة تشابها بين الجدل الهيجلي والجدل الكيركجاردي ، الا أن كيركجارد يؤكد على ما بينهما من اختلاف ، يقول كيركجارد : « كل شيء يعتمد على جعل الاختلاف مطلقا بين الجدل الكمي Quantitative والجدل الكيفي Qualitative . والمنطق بأكمله هو جدل كمي ، أو هو جدل جهة Model ، ما دام كل شيء واحد ونفس الشيء . أما الجدل الكيفي فهو الذي يتعلق بالوجود » (٢) .

(ب) ان الجدل عند كيركجارد ليس هو المطلق : ان الجدل ليس له أصل في ذاته وأيضا ليس هو غاية في حد ذاته ، وانما هو وسيلة تقودنا صوب المطلق ، ومن هنا لا يفسر الجدل بأفكار محايثة وانما يفسر بدفعة آتية من الله : ومن ثم يدور الجدل بين حدين: الوجود والمطلق، وهكذا جاءت تلك الصيرورة وذلك الجهد الذي لا ينقطع للجدل عند كيركجارد وهو لن يصل قط إلى الطمأنينة التي يتطلع اليها الفيلسوف الهيجلي في الفكرة الشاملة .

(ح) تتصل فكرة النفي أو السلب بفكرة الجدل الكيركجاري ، وان كان يفسرها تفسيرا ذاتيا عاطفيا : فالنفي هو هذا الطريق الضيق الأبدي للفكر

I) Ibid., p. 145.

2) Kierkegaard, S. The Journals of Kierkegaard—1834—1854, Translated by Alexander Dru, Fontana Books, London, & Glasgow, 1958, p. 98.

والذي يتعذر على أن الفكر أن يوقفه لحظة واحدة لأنه هو الذي يحركه .. لكن النفي عنده يرتبط بالذاتية ، فالسلب هو تحديد وتعيين للذات من حيث هي ذات حرة ، وهو مهاز للذاتية : والروح والزمان واللاتناهي كلها تصورات سلبية والفكر الذاتي هو ذلك الذي يعرف سلبية التناهي . وفي الخطيئة يشعر المفكر الذاتي بالسلب إلى أقصى حد . لكن كيركجارد يؤكد بإصرار على أن السلب يجب ألا يختفي في الإيجاب . فينبغي أن يظل قائماً باستمرار ، حاضراً لا ينقطع في قلب الإيجابي وهو موجود في صورة الوعي الحاضر بالخطيئة وفي صورة غفران الخطايا ، وفي صورة اللايقين (١) .

(د) يتصف الجدل عند كيركجارد بأنه جدل ذاتي يعبر عن الجانب الداخلي في الإنسان الفرد . وهنا يجتهد كيركجارد في تفسير الوجود تفسيراً جدلياً يقوم على العاطفة . وهو ما يعني أن كيركجارد يفهم الجدل على أنه ذاتي وعاطفي فليس الجدل عنده مجرد تسلسل أفكار وإنما يرتبط الجدل بالعاطفة ، وهو يرتفع بالعاطفة إلى أعلى درجة ويجعلها تلتقي حرارتها بكثافة عالية في نفس الوقت الذي يولد لديه العاطفة ويثيرها ، ولدينا الجدل الغنائي الذي يصفه لنا كيركجارد في كتابه « الخوف والرعدة Fear and Trembling » (٢) .

ومما لا شك فيه أنه من المستحيل أن يوجد الإنسان وأن يفكر في وجوده دون أن يعبر عن عاطفة ما لأن الوجود عند كيركجارد عبارة عن تناقض هائل والموجود الفرد يعيش هذا التناقض ، ومن ثم فهو مشحون عاطفياً بكثير من الأفكار لكنها ، هي نفسها أفكار ملتهبة وليست موضوعية ... ، ولقد

---

1) Wahl, J; Etudes Kierkegaardiennes, p. 148.

2) Ibid; p. 154

أخطأ فلاسفة القرن التاسع عشر وخصوصا هيجل فى حين فصل بين الجـــدل والتعاطف واحتفظ بالتعاطف الشعور وحده وحرم الشعور من الجدل كما حرم الجدل من حركة العاطفة ، وجعل العقل هو وحدة الجدلى والحركة المنطقية وهى حركة مجردة تماما — حركة جدلية .

(ه) ان ما يميز الجدل عند كيركجارد أنه ، جدل لا تحل تناقضاته ولا يتم الغاء الصراع بين الاضـــداد فى مركب أعلى كما هو الحال فى الجدل الكمى عند هيجل ، فالموجود الفـــرد يعيش دائما فى قلق مستمر وتوتر مخيف متصل وهو لا يختار أحد النقيضين ولكنه يختارهما معا ، انه يختار وحدة المتناقضين فى تناقضها ذاته ويتمسك بهما معا ، وفى ضوء هذا المعنى تكون المسيحية حين تحقق وحدة الاضداد هى القمة التى يصل اليها الجدل . ويمكننا أيضا أن نقول بأن الجدل عند كيركجارد يحتفظ دائمـا بالاحساس بالاثم والخطيئـة . والجـــدل الكيفى الكيركجاردى يحتفظ بهذه الفكرة لأنه جدل وجودى ، وهو يواصل الاحتفاظ بها لأن الأضداد لا تختفى ولا تخف حدة الصراع . ومن هنا نجد ارتباطا وثيقا بين فكرة الذاتية وفكرة وحدة المتناقضات ، فترتبط العاطفة بالمغايرة (١) .

وهكذا يتجلى معنى الجدل عند كيركجارد فى التقابل بين الروح والجسد وما يترتب عليه من صراع وكفاح مستمر بينهما ، بحيث يمكن القول بأن الصراع بين الروح والجسد يعد من أهم المصادر الأساسية للجدل الكيركجاردى ، كذلك نجد أن تربيته وحياته الشخصية قد أسهمت بقدر كبير فى صياغة فكرته عن الجدل كالصراع بين الأضداد ، والتنافر المستمر بين عاملين لا ينفصل أحدهما

---

1) Ibid., p. 146.

عن الآخر (١).

ويمكننا أن نتبين كيف أن كيركجارد في انتقاده لجدل هيجل كان يشير صراحة إلى ما يعتمل في داخله من تمزق وقلق وصراع، وعما يستشعره من تعارض بين الروح والجسد، الأمر الذي جعله ينظر إلى الوجود بأسره من منظور عاطفي، فليس ثمة إتصال في ذلك كله، لأن العاطفة في جوهرها متغيرة ومتقلبة ومتقطعة كما أن صراعها لا يكشف عن مركب جديد. أما بالنسبة للموجود Exister فالمقصود به ـ على حد قول جان فال ـ أن يكون مشبوب العاطفة وأن يمتلك الخيال والشعور والوجدان والجدل: «العاطفة والجدل مرتبطان، لأن العاطفة تنقل الوجود إلى ذلك العمق من أعماق الوجود بحيث يتحد المتناهي واللامتناهي وهو اتحاد يجاوز الوجود فنشعر أننا أكثر مما كنا، نشعر أننا لا متناهين: ان العاطفة تحملنا تصل إلى أعلى نقطة في الوجود إلى أعمق نقطة في الجوانية فنشعر بأنفسنا وقد تجاوزنا الأنا وأننا بلغنا اللامتناهي» (٢).

ثانيا: جدل حالات الوجود عند كيركجارد:

(١) الجدل واليأس

ينفرد الانسان دون غيره من سائر الكائنات بأنه موجود يائس قلق، والوجود نفسه معناه أننا نعاني اليأس والقلق، الذي يتصل بالواقع وبامكان الخطأ. ولهذا يعتبر اليأس من العناصر الانفعالية الأساسية في تشكيل الوجود. ولا سبيل إلى التخلص من اليأس، لأن التخلص من اليأس يرادف العدم، اذ اليأس مصدر

---

1) Wahl, J; Etudes Kierkegaardiennes, P. 2.
2) Ibid. p. 246.

يرى كير كجارد أن خبرة اليأس هى حاجة ومطلبا . وحيا هاما ، يفرض نفسه على الانسان وهذا المطلب يدعو الانسان إلى أن يكون روحا حقا ، اذ لو ظل الانسان مجرد جسم مادى أو مجرد حيوان لما وجد اليأس اليه سبيلا . ومن هنا كانت النظرة الشائعة ، المعوجة ، إلى اليأس تتعلق بالمظاهر ، وهى لهذا كانت نظرة سطحية ساذجـــة ، لانها تزعم أن كل انسان ينبغى أن يعرف نفسه تماما أفضل من أى شخص آخر . إذا كان فى حالة يأس من عدمه . وفى ضوء ذلك فمن يعتقد أنه يعانى من اليأس ينظر اليه على أنه فى حالة يأس . أما من لا يعتقد أنه فى يأس فيكون سليما ويخلو تماما من اليأس، وبالتالى يتحول اليأس — وفق هذه الرؤية — إلى ظاهرة نادرة مع أنه فى حقيقة الامر ظاهرة عامة وشاملة تماما ، والواقع أنه ليس من النادر أن يعيش الانسان فى حالة يأس بل النادر هو أن يعيش انسان ما بدون يأس .

والواقع أن هذه النظرة المعوجة تنظر إلى مقولة اليأس نظرة سطحية للغاية فهى تتغاضى وتتجاهل عن أمور كثيرة منها : أنها تتجاهل تماما عن احدى صور اليأس الجوهرية وانى لا يكون الانســان على وعى صريح بها . أعنى ألا يشعر المرء بهذا اليـــأس . كما أن هذه النظرة تقع فى نفس الخطأ بالنسبة للجسم حين تعتمد على ما يدعيه المرء بأنه يتمتع بصحة جيدة لمجرد أنه لا يشعر بأى مرض أو بأى مرض للمرض : ، الا أن الخطأ فى الحالة الثانية يكون أكثر عمقا لانه يها فكرة ناقصة تماما عن الروح أكثر من فكرتها الناقصة عن المرض والصحـة ، وبدون فهم الروح يصبح من المستحيـل علينا أن نفهم اليأس ، وهو ما يعنى أن فهمنا لليأس مرتبط بفهمنا للروح : كثيراً ما يحلو للبعض أن يقول أن الانسان سليم معافى حين لا يشكو هو نفسه من مرض ما ، ولكن الطبيب ينظر إلى المرض

الشعور والتفكير ، مصدر التعالى الدائم : فمن لا ييأس مما فيه لا يطلب شيئا قط ، أعنى : لا يشعر ولا يفكر ولا يأمل (١) .

والواقع أن اليأس يكتنف الوجود ، فلا يخلو إنسان ما من معاناة اليأس ، تماما مثلما لا يوجد على وجه الأرض ذلك الانسان الذى يخلو جسمه تماما من المرض . فكل البشر على اختلافاتهم يعانون اليأس بصورة ما . يقول كيركجارد: « ان اليأس — لا الأمـــل — هو الظاهرة البشرية الطبيعية » (٢) ، فلا يوجد إنسان واحد تخلو نفسه تماما من صور الانزعاج والتبرم أو الضجر أو اليأس أو أية صورة من صور التمزق الداخلى ، وكما أن الانسان يعيش حياته العادية وهو يحمل فى داخله جرثومة هذا المرض وهذا المرض هو اليأس : « وقد تبدو هذه النظرة لكثير من الناس أنها تنطوى على مفارقة ، ومبالغ فيها إلى حد كبير ، كما قد تتراءى لهم أنها شاحبة وكئيبة إلى حد التشاؤم ،الا أنها فى الواقع ليست كذلك، أنها ليست قاتمة ، بل على العكس تماما فهى تحاول القاء الضوء وتجلية الموقف بالنسبة لموضـــوع يتسم بالغموض عادة . وهذه النظرة ليست كئيبة بل على العكس هى نظرة تتصف بالعلو والتسامى لانها تنظر إلى كل انسان من منظور روحى . وهى ليست مفارقة بل هى على العكس تماما فهم ووعى وادراك يقوم على الاتساق ومن ثم ليس فيها شىء من المبالغة (٣) .

---

(١) عبد الرحمن بدوى : دراسات فى الفلسفة الوجودية ، ص ٩ .

(٢) زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية : مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٧٥ ، ص ٢٦٣ ، والنص نقلا عن نفس المرجع .

3) Kierkegaard. S. The Sickness Unto Death Translated by W. Lowrie. Achor Books New York 1954. p. 155

نظرة مغايرة ، فهو يعرف أنه لما كان ثمة مرضا وهميا متخيلا فهناك أيضا صحة وهمية ، ولهذا فان الطبيب المتمرس الذى بحق تماما أنه لا ينبغى أن يثق فى كل ما يقوله المرء عن حالته الصحية ، ولو أنه وثق ثقة مطلقة فيما يقوله المرء عن حالته الصحية ــ سواء أكان مريضا أم سليما ــ ولما كان ثمة ما يدعو لوجوده كطبيب . وفلا يقتصر دور الطبيب على وصف الدواء والعقاقير فحسب ، بل أن مهمته أكثر من ذلك . أن يعرف المرض ، ومن ثم عليه أن يعرف من البداية عما إذا كان الشخص الذى يزعم المرض مريضا حقا أم أنه سليم حقا . وتلك هى الحال نفسها مع طبيب الارواح حين يعالج اليأس فهو يعرف طبيعة اليأس وهو على اتصال مباشر به ، ومن ثم فهو لا يقنع بما يؤكده الانسان عن نفسه من أنه لا يعانى من حالة يأس (١) .

ولو أننا أنعمنا النظر الآن إلى مقولة اليأس عند كيركجارد ، لوجدناه يركز الانتباه على مسألتين أساسيتين ترتبطان بها ، المسألة الاولى أن هناك وجهتى نظر بصدد اليأس هما :

(أ) النظرة الساذجة المعوجة التى لا ترى ما فى حالات اليأس من جدل .

(ب) النظرة الجدلية التى تنظر إلى اليأس فترى من غيابه دليلا على وجوده .

ويؤكد كيركجارد على أن النظرة السطحية المبتذلة تتغاضى عن واقعة أساسية وهامة هى أن اليأس بطبيعته جدلى ويفوق بكثير الأمراض الجسيمة المعروفة

---

1) Ibid., p. 156.

وذلك لأن اليأس هو مرض يتصل بالروح . وإذا استطعنا أن نفهم الطابع الجدلى فهما جيدا فانه يتيح لنا أن نتعرف على العـديد من الخصائص والكيفيات التى تندرج تحت مقولة اليأس . لأنه فى حالة المرض العضوى فقد يقتنع الطبيب فى احدى الحالات أن شخص ما يتمتع بصحة جيدة وهذا لا يمنع أن يصبح نفس الشخص مريضا فى لحظة أخرى ، وبالتالى يكون الطبيب على حق حين يؤكد أنه كان سليما حين قام بفحصه فى البداية ثم انقلب فى لحظة أخرى مريضا ، اما فى حالة اليأس فان الامر جد مختلف ، اذ أنه حالما يظهر عند شخص ما أنه فى حالة يأس فان هذا يدل على أنه كان يعانى من اليأس من قبل بل كان فى يأس طوال حياته ، وأن غياب اليأس عنه لم يكن سوى حالة من حالات وجوده ، وهكذا يتلاقى السلب والايجاب فى اليأس . واليأس ليس أكثر جدلية من المرض فحسب بل أن مظاهره وأعراضه كلها جدلية ولهذا السبب نجد أن النظرة السطحية الساذجة غالبا ما تنخدع حين تقرر ما إذا كان اليأس موجودا من عدمه ، لأن القول بأنك لست فى حالة يأس قد يعنى أنك فى يأس كما سبق أن ذكرنا لكنه قد يعنى أيضا أنك قد تحررت وتخلصت من اليأس . وقد يكون الاحساس بالطمأنينة والسكينة تعبيراً عن يأس تام وقد يعنى أن الانسان قد تغلب على حالة اليأس وأصبح فى سلام . ومن هذه الناحية فان اليأس لايمكن أن يشبه أمراض الجسد ، لأن القول بأنك لست مريضاً لا يعنى قط أنك مريض . أما فى اليأس فان القول بأنك لست يائسا يرادف القول بأنك يائس ، يقول كيركجارد : « ليس صحيحا أن نقول فى حالة اليأس كما فى حالة أمراض الجسد : ان الشعور بالوعكة هو المرض كلا على الاطلاق : ان الشعور بالوعكة فى حالة اليأس — هو شعور جدلى اذ أن عدم شعور المرء بالوعكة يعنى بدقة أنه فى حالة « يأس » (١) .

1) Kierkegaard, S., The Sickness Unto Dath, pp. 157—158.

والواقع أن اليأس ينتزع الانسان من نفسه باعتباره موجوداً متناهياً ، ويعيده إلى ذاته من حيث هو ما هو أبدى فى تلك الذات .

يتناول كيركجارد مسألة « الذات » من منظور سيكولوجى مختلط بتفسيرات لاهوتية ، فيذهب إلى ان يأس الانسان وقلقه وخطأه يصدر من داخل الذات الانسانية الشخصية لا من خارجها ، ويرى أنه ما دامت هذه الذات تتألف من . المتناهى واللامتناهى .. الزمانى والأبدى .. الضرورة والحرية ، وينتهى كيركجارد بالقول أن الانسان بسبب عدم تمتعه باكتفاء ذاتى ، ونتيجة عدم قدرته على أن يحقق ذاته تحقيقاً كاملا وصحيحاً الا عن طريق الله ، فانه يقع فريسة لليأس بسبب تركيبة من ناحية ، وابتعاده عن الله من ناحية أخرى (١) .

صور اليأس

يتخذ اليأس عند كيركجارد صوراً وأشكالا كثيرة وترتد جميعها فى نهاية الأمر إلى اضطراب الأنا مع نفسه ، يقول كيركجارد . « يريد الانسان ذاتاً معينة وهو لهذا يهرب من ذاته الحالية ، وهو فى الحالتين . الحالة التى يبحث فيها عن نفسه ، والحالة التى يهرب فيها من نفسه تراه يفعل ذلك لأنه لا يمتلك نفسه ، لا يمتلك ذاتاً فى الحالتين . وهاتان الصورتان من صور اليأس غالباً مايصعب التمييز بينهما ، فهما وجهان لظاهرة واحدة هى اضطراب الأنا مع نفسه ومن هنا نجد الضعف والتحدى ورفض الذات والتلذذ الارادى بالذات تمتزج الواحدة بالاخرى (٢) .

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ٣٠٨ .

2) Wahl, J., Etudes Kierkegaardiennes, p. 75.

وهناك صورة ثالثة من صور اليأس ترتبط بمستوى تأملي نظري وهو اليأس من عدم الوعي بالحصول على الذات . ويمكننا أن نلخص بعض الملاحظات التي ينسبها كيركجارد إلى اليأس على النحو التالي .

(١) ان اليأس عنده لا ينشأ عن أسباب خارجية تصادفنا في حياتنا اليومية ، بل اليأس في صميمة مسألة داخلية أو باطنية .

(٢) ولما كان هـذا اليأس يضع الله في اعتباره فانه لا يعد مرضا عضويا يتلاشى بالعلاج أو ينتهي بالموت ، وانما هو مرض روحاني يتعلق بما هو أبدي في الانسان ، وينتج عنه ظهور ارتباط الانسان بالابدية بطريقة سلبية ، وآلامه لا تفضي إلى الموت .

(٣) ينسحب هذا اليأس على الجميع ، وهو ما يعني أننا جميعا نعاني اليأس ، ومن ثم يتصف بالشمول والعمومية ، وتبعاً لذلك فلا ينبغي أن ننخدع بهؤلاء الذين يزعمون أنهم لا يتعرضون لليأس بصورة أو بأخرى .

(٤) واليأس يستحوز علينا طوال الوقت ، رغم أننا قد لا نشعر أحيانا بأننا يائسون ، وفي أحيان أخرى بأن اليأس يغلفنا من كل جانب (١) .

ويعتقد كيركجارد أنه في امكاننا أن نكشف عن صور كثيرة من اليأس لو أننا دققنا النظر في العوامل التي تتركب منها الذات ، فالذات عنده عبارة عن مركب : يتألف من المتناهي واللامتناهي ، والمركب يعبر عن علاقة وهذه العلاقة ترتبط بنفسها ومن ثم فهي تعني الحرية : فالذات هي الحرية : لكن الحرية

---

(٢) علي عبد المعطي محمد : كيركجارد ، ص ٤٠٩ .

هي الجدل القائم بين مقولتي الامكان والضرورة (١). ولما كانت الذات مركب من عاملين هما المتناهي واللامتناهي ، أو هما الامكان والضرورة فان هذا المركب هو نفسه أساس اليأس: « إذا لو لم يكن ثمة مركب ما استطاع الانسان أن ييأس » — وهو ما يعني أن عملية التأليف هذه أساسية وجوهرية في مقولة اليأس وسوف يتفرع اليأس ويتنوع في ضوء وضع العوامل التي تتألف منها الذات . يقول جان فال : « إذا أردنا أن نفهم نظرية اليأس عند كيركجارد ينبغي علينا أن نضع في اعتبارنا نظرية الأنا والوجه المزدوج للأنا . وحدة المتناهي واللامتناهي . ان اليأس يعتمد باستمرار على علاقة خاطئة بين الانسان ونفسه » . ولكن ما الذي يعنيه بذلك ؟ وكيف يمكن للذات بأن تكون على علاقة خاطئة مع نفسها ؟

حقا أن الذات عند كيركجارد تتركب — كما قلنا — من المتناهي واللا متناهي وهو مركب غايته أن تصبح ذاتا وتتحقق . « ولكن معنى أن تصبح ذاتا يعني أن تصبح عينية ، ومعنى أن تصبح عينية هو الا تصبح متناهية ولا غير متناهية لان ذلك الذي يصبح عينية هو المركب . ومن ثم فان التطور يعتمد على الانتقال من ذات معينة بصورة لامتناهية عن طريق عملية جعل الذات لامتناهية ، والعودة إلى الذات بشكل لا متناه عن طريق جعل الذات متناهية. وإذا لم تصبح الذات نفسها تكون في يأس — سواء عرفت ذلك أم لم تعرفه . ومهما يكن من شيء فان الذات في كل لحظة من لحظات وجودها تمر بصيرورة مستمرة . ذلك لان الذات التي هي بالقوة ليست بالفعل أنها فقط ما تصير إليه . وإذا لم تصبح

---

1) kierkegaard, S., The Sickness Unto Death, p. 162.

الذات خـلال عملية الصيرورة هذه ذاتها الخاصة . فذلك يأس (١) . ومن هنا فسوف تنقسم صور اليأس تبعاً لتكوين الذات ، فهناك يأس اللامتناهي وهناك أيضاً يأس المتناهي .

ولكن إذا ما تساءلنا كيف يمكننا أن نعرف أن هـذا اليأس هو يأس اللامتناهي ؟ لوجدنا الاجابة تتمثل في أن المعرفة ينبغي أن تكون جدلية اذ لابد أن أعرف نوع اليأس عن طريق الطرف المضاد . أبحث عن المتناهي لان غياب المتناهي يعني اليأس وهـذا هو يأس اللامتناهي . ومعنى ذلك أن وصف اليأس لا يكون ممكنا الا عن طريق ضده . وكل موجود بشري يقال أنه يصير أو يريد أن يصير لامتناهيا فحسب فهو في يأس ،لان الذات مركب . فيه العنصر المتناهي هو عامل التحديد والتعيين ، أما اللا متناهي فهـو عامل الاتساع ومن ثم فيأس اللامتناهي هو التخيلي أو هو اللا أحد (٢) .

ينتقل كيركجارد من التحليل السيكولوجي لليأس إلى التفسير اللاهوتي له ، فيؤكد لنا أن عظمة الروحانية الانسانية يجب أن ترى في ضوء الحقيقة التي تقول بأن الله هو معيار الذات وهدفها سواء أدرك ذلك الناس أو لم يدركوها . وأن المسيحية هي التي تعمق اهتمام الفرد بالخطيئة ، وحين تقدم فهما أعمق لهذه المشكلة ، فانها تفتح في نفس الوقت الطريق إلى العلاج .. والطريق إلى الايمان .. فحين يرغب المرء تحقيق ذاته ، لا بد في نظر كيركجارد ، أن يؤمن بالله (٣) .

---

1) Ibid., p. 163.

2) Ibid. pp. 164—165.

(٣) علي عبد المعطي محمد : كيركجارد ، ص ٢١٤ .

وإذا كانت الصورة الأولى من صور اليأس ترجع إلى العنصرين اللذين تتركب منهما الذات ، فاننا نجد صورة أخرى من صور اليأس تعود إلى عاملين أخريين تتألف منهما الذات أيضا وهما الضرورة والامكان . يقول كيركجارد . « الضرورة والامكان عاملان جوهريان للأنا لكى تصير أنا ، أعنى لكى تصير ذاتا . كما ينتمى المتناهى واللامتناهى إلى الذات فكذلك الضرورة والامكان ، فالذات بدون امكان تقع فى اليأس ، وبغير الضرورة تقع فى يأس آخر »(١) .

ويعود يأس الامكان إلى نقص الضرورة وصحة هذه القضية يرجع فيما يقول كيركجارد الى الموقف الجدلى الذى ننظر فيه الى الذات فنجدها نسيجا من الامكان والضرورة . وكما أن المتناهى هو عامل التحديد فى علاقته باللامتناهى ، فكذلك الضرورة فى علاقتها بالامكان — هى التى تقوم بدور المراجعة والتحديد ، والذات ممكنة بقدر ما هى ضرورية ، فعلى الرغم من أنها ذات الا أنها لم تصبح بعد هذه الذات وهى بمقدار ما تكون ذاتها فهى ضرورية وبمقدار ما يكون عليها أن تصبح ذاتها فهى امكان .

لكن اذا ما تفوق الامكان على الضرورة وطغى عليهما فان الذات تفرض نفسها وتفقد نفسها فى الامكان بحيث لا يكون ثمة ضرورة تعود اليهما . وفى هذه الحالة يكون هذا اليأس هو يأس الامكان ، فتصبح الذات امكانية مجردة تحاول أن تخلص نفسها من التخبط فى الممكن ، الا أنها تغوص فيه دون أن تتحرك من مكانها ودون أن تنتقل الى أى مكان لان مكانها الحقيقى هو الضرورة . أعنى أن تصير ذاتا (٢) .

---

1) kierkegaard, S., The Sickness Unto Death, p. 166.

2) Iid., p. 169.

وعلى اية حال فان مجـال الامكانات يتراءى امام الذات متسعا اكثر فأكثر وتصبح الأشيـاء ممكنة اذ لا شيء منها قد تحقق واصبح واقعا بالفعل فيبدو امام الذات ان كل شيء ممكن وتلك هي اللحظـة التى تلتهم فيه الهـاوية الأنا او الذات .. وإذا ما نظر المرء فى مرآة ذاته فان المطلوب منه — على حـد قول كيركجارد — أن يعرف نفسـه . فاذا ما تطلـع إلى ذاته فى المرآة ولم يعـرف نفسه فانه لا يكون قد رأى أو شاهد ذاته بل ما يراه بعد رجلا فحسب ، مجرد انسان لأن مرآة الامكانية ليست عادية ، ولهذا ينبغى استخدامها بعناية وحـذر شديد . ان الذات التى ترى أمامها كذا وكذا من الممكنات لم تشاهد الا نصف الحقيقة أو جانب منها فحسب وهى فى مجال الممكنات لا تزال بعيدة عن نفسها : لا تزال فى منتصف الطريق . فالامكانية هى أشبه ما تكون بموقف الطفـل الذى يدعو صاحبه لمشاركته فى قطعة لذيذة من الحلوى فيسرع ويقول . نعم . لكن السؤال بعد ذلك هو . هل يسمح له والداه بالذهاب .. ؟ والوالدان هنا يمثلان الضـــرورة (١) .

وليس من شك أن مقولة اليأس عند كيركجارد تبين لنا عن الطابع الجدلى العاطفى الكيركجاردى ، فهى تكشف عن لقاء وصراع وتوتر دائم بين ضدين . فاليأس مؤلف بين اضداد . فأنا ذات ولست ذاتا وأنا امكان ولست امكانا فى الوقت عينه .. الخ . ونحن لا نستطيــع أن نتعرف على نوع اليأس الا عن طريق هذا الضد الآخر . وهو ما عبر عنه جان فال بقوله . « ان ثمة حركة مستمرة نحو المتناهى وحـــركة نحو اللامتناهى ، وحالما تكمل الواحدة منها بمفردها يكون هناك يأس » (٢) . ويتراءى الطابع الجـدلى لليأس أيضا اذا

1) Ibid., p. 170

2) Wahl, J., Etudes kierkegaardiennes, P. 71.

ما تساءلنا . هل يكون اليأس نعمة أم نقمة ؟ الواقع أن اليأس هو الاثنان معاً اذا نظرنا الى اليأس نظرة جدلية خالصة فاذا ما نظر المرء الى فكرة اليأس المجردة دون أن يضع فى اعتباره اليأس العينى المحدد يمكن القول بأن اليأس نعمة، فامكانية مثل هذا المرض هى احدى الميزات التى يتمتع بها الانسان دون الحيوان .. واليأس من ناحية أخرى يعد نقمة لانه الدمار والهلاك الأبدى أو هو فقدان النفس (١) .

ولعل أصدق مثل عن تواتر الألم والسرور ، الحالة التى عاناها سقراط عندما كان يتجرع السم . كان يعلم يقينا أن السم سيقضى حتما على حياته ، وبرغم ذلك فقد كان يشعر بالسرور لان فى عمله هذا خدمة يقدمها لبنى الانسان . فكأن الألم والعذاب ليس ألما وعذابا خالصا ، ولكنه سعادة ايضا ، فهو مزيج من الأضداد ومن اللذة والألم او على وجه الدقة،ان اللذة ترتبط ارتباطا محكما بالالم ولا تنفصل عنها ، او على حد تعبير جان فال . « ان ثمة غبطة جدلية تتولد من اعماق الالم » (٢) .

٣ ـ جدل القلق الوجودى

يركز الوجوديون اهتمامهم على دراسة مقولة القلق ، وقد كرس كيركجارد عناية لمعالجة فكرة القلق لانها من اهم الاحوال العاطفية التى عنى بدراستها . ويرى كيركجارد ان القلق نفور عاطف وعطف نافر » ، « وهو رغبة فيما يخشاه المرء وخوف مما يشتهيه ، والقلق قوة خارجية تأخذ

1) kierkegaard, S., The Sickness Unto Death, P. 147.
2) Ibid. p. 70.

بزمام الفرد ، ولا يستطيع الافلات من قبضتها ، با لا يرغب فى ذلك ، لانه خائف . وما يخشاه المرء يغريه (١) .

والواقع ان مقولة القلق الكيركجاردى تتصل اتصالا وثيقاً بفكرة الاختيار ، فطالما كنت اتمتع بالقدرة على الاختيار فانى استطيع ان اختار الشر . فهناك امكانية تجاه الشر كامنة فى داخلنا ،هناك امكانية اغراء وغواية وهذا هو المصدر الاول الذى يتولد عنه القلق (٢) .

وينشأ المصدر الثانى للقلق من ان الاختيار يقودنا الى مفترق الطرق حتى أننا نشعر أن ما هو فى خطر دائما هو خلاصنا الأبدى أو هلاكنا الأبدى ومن هنا كان الدور الذى تقوم به الخطيئة عند كيركجارد دور مزدوج اذ أن الوعى بالخطيئة هو الذى يحطم وجهة النظر الهيجلية عن العالم وهو الذى يكشف لنا عن التمزق والتقطع والتوتر الداخلى للانسان . فالخطيئة فى نظر كيركجارد هى التى تجعلنا أكثر فردية وتجعلنا نغلق على أنفسنا ، ولكن الخطيئة من ناحية أخرى تفضى بنا الى الوجود الدينى أى أنها تقودنا إلى الله ، كما أن فكرة الخطيئة فى حد ذاتها تتضمن المثول أمام الله : وهل يمكن أن يكون للخطيئة معنى الا أمام الله . . ؟

أما المصدر الثالث للقلق فهو الذى يتعلق بصعوبة التمييز بين الخير والشر : لأن كل شيء فى الوجود ثنائى الدلالة فلا يوجد فى العالم الخارجى أى اشارات أو علامات ترشدنا أو تدلنا على الاختيار الصحيح فنحن لسنا سوى بحارة أقلعنا

---

(١) عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، ص ١٧٠ .

2) Wahl, J. The Philosophies of Existences. Translated by F.M. Lory Routledge & kegan Paul. London 1959 P. 66.

مصدر انفعالاتنا كلها أو أساس مشاعرنا جميعا (١) .

ولما كان القلق يرتبط بالخطيئة ، فقد حاول كيركجارد من ثنايا كتابة : « مفهوم القلق » القيام بتحليل طبيعة القلق وأنواعة ومظاهره وأصولة الاولى بالرجوع إلى الخطيئة الاولى عند آدم . ويتصور كيركجارد بوجود حالة سابقة على خطيئة آدم والتى كان ينعم الانسان فيها بحالة البراءة المطلقة أو بتعبير أدق كان فى حالة جهل. وربما كان هذا الجهل هو حالة تعلو على المعرفة ذاتها ، بحيث لا يمكن ازالتة والغاؤه الا بواسطة الخطيئة ، وكل انسان آخر على غرار آدم لابد أن يتمتع بهذه الحالة السابقة على الخطيئة وفى خضم هذه الحالة ، أعنى حالة البراءة تأتى كلمة التحريم لتدوى فى هذا العالم ، وهذا الشعور بالتحريم هو الذى يقوم باثارة بذرة القلق القابعة فى جوف هذه البراءة نفسها ، ذلك لان البراءة لا توجد على الاطلاق بدون قلق (٢) .

ويتناسق كيركجارد مع ذاتة حين يربط الحرية بالجهل او حالة البراءة ، حين يعتقد ان المعرفة تؤدى بالانسان إلى ان يفقد حريتة على حد قولة : « ان الحرية التى فقدناها فى تلك اللحظة التى تم فيها سحر (آدم) بسحر لا يمكن فهمه ، فعطف على شجـرة الحياة لكى يتذوق من ثماره شجرة العلم ، هـذه الحرية لن تبعث من جديد الا إذا أتت لحظة أخرى فقدت فيها المعرفة سطوتها على البشر » .

ويتضح مما سبق أن ارتكاب آدم للخطيئـة الاولى تأدت به إلى أن يفقـد

---

1) Wahl, J. The Philosophies of Existences, P. 68.

2) kierkegaard, S. The Concept of Dread, Translated By W. Lowrie, Princeton Press, London, 1957. p. 37.

بدون بوصلة ، (١) .

ويجب أن نميز بين القلق وبين الخوف بكل أنواعه ، لان الخوف يرتبط بموضوع محدد ، بينما القلق هو واقع الحرية كامكانية مقدمة للامكانية . ومن ثم لا نجد القلق عند الحيوان ، لخلوه من طابع الروح . ان القلق هو دائما قلق ، ولكنه ليس قلقا من شيء محدد يكون هذا أو ذاك . انما القلق ، من ، هو دائما قلق ، من أجل . أ ، على ، . ولكنه ليس قلقا من هذا الشيء أو من ذاك . وهو ما يعنى أننا فى حالة الخوف فاننا نخاف من شيء معين ، أو نخاف على شيء معين ، أما القلق فهو لا يرتبط بشيء معين ، وان كنا نميز فيه بين «منه» و «عليه» . ولذلك فان موضوع القلق هو العدم وما ليس بموجود فى أى مكان، لأن ما يقلقنا فى القلق ليست أشياء ماثلة فى الوجود العينى ، بل امكانية التحقق نفسها فى هذا الوجود (٢) .

وهكذا يحدد كيركجارد الفرق والاختلاف بين فكرة الخوف وفكرة القلق على أساس أن الخوف يصدر عن مواقف جزئية ، فى حين أن القلق يعبر عن استجابتنا للعالم بما هو كذلك على الوجود فى مجموعة ، فالقلق عند كيركجارد مثله فى ذلك مثل اليأس من حيث شموله وكليته وبالتالى لا يمكن لأى انسان أن ينجو من القلق، بل أن غياب القلق هو دليل على القلق . وإذا ما استشعر انسانا ما بانه قد تحرر تماما وتخلص كلية من القلق ، فليكن على يقين بأنه يخفى قلقه عن نفسه من خلال قلقه على القلق . فليس ثمة غياب للقلق على وجه الاطلاق : انه

1) Ibid., p. 67.

(٢) عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، ص ٧١ .

حريته واننا نفقد حريتنا أيضـــا كلما أمعنا بعقولنا فى الاشياء ونحاول فهمها ونعقلها ، لقد كان الانسان الأول فى حالته الأولى انسانا حرا مثلما كان آدم قبل أن يتذوق من الشجرة المحرمة ، ثم تذوق آدم من هـــذه الشجرة فى خشيـة من حريته ، فكانت الخطيئة الاولى التى أدت إلى السقوط . فالانسان اذن فى حالته الأولى — حالة الجهل — يتمتع بحريته ، أما فى الحالة الثانية — حالة المعرفة بعد الخطيئة الأولى — فانه يفقد حريته . وعلى هذا النحو تكون بداية خلاص الانسان وامتلاكه حريته مرة ثانية هى الابتعاد عن كل معرفة ، وعدم اللجوء الى العقـل والتعقـل ، فروحنا تكون نشيطة فى الجهـل خاملة راكدة فى المعرفة (١) . والبراءة ترادف الجهـل ، والانسان فى براءته لا يتعين بالروح لكى يتعين كنفس تقيدها وحده مباشرة مع حالة الانسان الطبيعية . والروح فى الانسان فى حالة حلم . وتتفق وجهة النظـر هذه تمام الاتفاق مع ما جاء فى الكتاب المقدس الذى يرفض أن ينسب للانسان أى معرفة للتمييز بين الخير والشر فى حالة البراءة (٢) .

وتتمثل هذه الحالة بالسلام والطمأنينة والراحة ولكن هناك فى نفس الوقت شيئا يختلف عن الســـلام والراحة . وهـذا الشىء ليس نزاعاً أو كفاحا لانه لا يوجد شىء يكافح من أجـله ، فما هو هذا الشىء اذن . . ؟ انه العدم ، ولكن ما هى النتيجة التى يمكن أن يحدثها العدم . . ؟ أنه يحدث القلق وذلك هو السر العميق للبراءة . . (٣) .

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ،ص ٣٢٩ .

2) kierkegaard, S. The Concept of Dread. P. 37.

3) Ibid., p. 38.

يقول كيركجارد : « ان القلق الوجودى المشوب بانعدام اليقين انما هو الدالة الصحيحة على وجود علاقة بين الانسان والله ، ومعنى هذا أنه حينما لا يكون المرء على ثقة من وجود علاقة بينه وبين الله ، فهنالك فقط تكون ثمة علاقة بينه وبين الله (١) .

والواقع أن الاعتقاد فى الله قلما يخلو من شائبة من شوائب التناقض والشك والالتباس والقلق والتمزق الداخلى والتوتر النفسى . . . فليس المؤمن هو الشخص الذى يتمتع بالطمأنينة والسكينة والسعادة ، وانما هو انسان معذب قلق يعيش فى صراع مستمر مع اللامتناهى ، ويجد نفسه دائما فى غمرة التناقض . ولعل هذا ما يعنيه « لوثر » من قوله أن الإيمان لا يخرج عن كونه يقينا مجاهدا. وهكذا فليس فى الاعتقاد بالله ثقة نهائية ، أو بينة خارجية ، أو يقين تام ، بل اننا نجد فى الإيمان صراع حى وتوتر جدلى ، وقلق وجودى . وأما بالنسبة لهؤلاء الذين يدعون أنهم على صلة بالله ، فمثل هؤلاء قد انتقدوا كل صلة بالله. ومن ثم فانه ليس ثمة ايمان حقيقى بدون مخاطرة وصراع ومجاهدة ، كما أنه ليس ثمة حقيقة بدون تشكك وارتياب ومساجلة . ومهما ظن البعض أنه لا موضع لليأس فى قلب المؤمن ، فانه لا بد للمؤمن من أن يجتاز أعنف تجارب اليأس ، وأقسى حالات القلق ، وكأن الله نفسه يريدنا على أن نلمس قاع الهاوية ، حتى يصعدنا هو من قاع تلك الهاوية .

ولما كان هناك « لا تجانس » مطلق بين الله والإنسان ، فان الإيمان لا بد من أن يكون بمثابة علاقة حية بين الفرد وبين ذلك « الآخر » المطلق الذى لا يمكن

---

1) Wahl J Etude kierkegaardiennes. P. 301.

أن يكون مجرد « موضوع » . وهكذا ربما يكون فى وسعنا أن نقول أن العلاقة بين الله وبين الانسان هى فى صميمها علاقة جدلية لا تخلو من صراع وتناقض ومجاهدة ومواجهة مستمرة ، ولعل هذا هو ما حدا بكيركجارد الى ادخال عنصر « القلق » فى صميم « الشعور الدينى » بوصفه تلك العلاقة التى تقوم فى داخلى بين المتناهى واللامتناهى ، بين الزمان والأبدية ، بين الخطيئة والفداء ، بين الشر والخلاص (١) .

وعلى أية حال فانه لا يمكننا أن نتصور الحياة الانسانية تخلو من القلق ، والقلق مثله مثل اليأس يعد بمثابة علامة من علامات الوجود ، وهو يضع الإنسان وجها لوجه أمام نفسه باعتباره لم يوجد بعد ، وانما سيوجد بواسطة الحرية (٢) .

٣ ـ جدل الحرية الوجودية

لعل من أهم الموضوعات التى استحوذت على اهتمام الفلاسفة الوجوديين كافة هو موضوع الحرية ـ حتى أنهم قد وحدوا بين الحرية والوجود الانسانى المشخص .

والواقع أن مقولة الحرية تعد من المقولات الاساسية فى الفكر الوجودى ، بحيث يؤمن بها سائر الفلاسفة الوجوديين . بل والأكثر من ذلك نجد أن المقولات الأخرى فى الفلسفة الوجودية كالاختيار والقرار والمخاطرة والعدم

---

(١) زكريا ابراهيم : الفلسفة الوجودية ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٦ ، ص ص ٤١ ـ ٤٥ .

(٢) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ٣١٦ .

كل هذه المقولات تعتمد فى ضمنيها على القول بالحرية . يقول سارتر : ليست الحرية صفة اضافية أو خاصية من خصائص طبيعتى ، انها تماما نسيج وجودى »(١) .

ولكن اذا كان الانسان موجود حر ويتمتع بالحرية عند الوجوديين ، فماذا يجب عليه أن يفعل فى حريته ، يجيب الوجوديون أن على الانسان أن يمارس حريته لكى تخلق ذاته ويحقق وجوده ، وبالتالى لا يستطيع الإنسان أن يتخلى عن حريته لأنها ترتبط بوجوده .

ان الوجودية ترى الموقف الانسانى وهو ملىء بالصراعات والتناقضات والتوترات وهذه التناقضات انما ترجع فى أساسها الى أن الانسان حر ، وهو مسئول عن حريته، كما أنه يشعر بالندم والذنب من جراء ما ارتكبه من أفعال. وعلى الرغم من ذلك فحياته كلها واقعة فى شباك الطبيعة والنظام الاجتماعى ، وهذه أمور تفرض تأثيرها عليه ويستحيل عليه تجنبها . ان الانسان كائن محدود، ولكنه مع ذلك قادر على الارتقاء إلى أى موقف عن طريق فعله وخياله . . ان حياته محدودة فى الزمان وتتقدم تجاه الموت ، ومع هذا فلديه علاقة غريبة بالأبدية . كما أنه يمكنه وهو فى الآن الحاضر أن يتراجع الى الماضى أو يتطلع الى المستقبل وهو على هذا النحو جامع بين القمة والقاع، بين الأبدية والزمانية، بين الحرية والضرورة . . واذا نظرنا اليه من الخارج لكان جزءاً بسيطا داخل الطبيعة الفسيحة ، واذا نظرنا اليه من الداخل فهو عالم فسيح فى ذاته . . فالانسان

(١) جان بول سارتر : الوجود والعدم ، ترجمة عبد الرحمن بدوى ، بيروت ١٩٦٦ ، ص ٧٠٢ .

موجود متناقض (١) .

والواقع أن موضوعات الحرية والقرار والمسئولية تشكل حجر الزاوية وتمثل جوهر الوجود الشخصي العيني ، فممارسة الحرية والقدرة على تشكيل المستقبل هما أهم ما ينفرد بهما الانسان عن غيره من الكائنات الأخرى على وجود الأرض (٢) .

ولكن اذا كان على الانسان أن يقوم بالفعل لتحقيق وجوده فلابد من وجود الممكنات . اذ أن الفعل يعني أن نحقق وجه أو أكثر من الأوجه الممكنة الكثيرة التي تعرض للانسان ، وفي هذا التحقيق يكون معنى الاختيار . والاختيار بدوره يتطلب الحرية ، فلا معنى للاختيار بدون حرية . فاذا كان وجود الانسان — في نظر الوجودية — لا يتحقق الا عن طريق الفعل ، فان الانسان لا يستطيع أن يفعل الا اذا اختار ، ولكنه لا يستطيع أن يختار الا اذا كان حرا ، ومن هنا ارتبطت الحرية بالاختيار وجودا وعدما (٣) .

يؤكد الوجوديون مرارا على أن الانسان هو الموجود الوحيد الذي لديه حرية كامله ، فهو حر في كل شيء الا في أن يتنازل عن حريته . فلقد حكم على الانسان أن يكون حرا ، ولا يمكن الا أن يكون حرا ، « لقد قدر علينا أن نكون أحرارا » (٤) .

(١) علي عبد المعطي محمد : كيركجارد ، ص ٨٣ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨٤

(٣) سارتر : الوجود والعدم ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، بيروت ١٩٦٦ ص ٧٥٧ .

4) Allen E L. Existentialism fbom Within. Roufeledge & kegan Paul LTD, London. 1953 P. 56.

ومن ثم يرى كيركجارد أن الاختيار لا يتعلق بشيء ما خارج الذات ، بل ينحصر أساسا في اختيار الذات للذات ، ومقاومة كل ما يعوق دون تحقيق هذا الاختيار الذي يتصف بالذاتية الخالصة . وحينما يختار الانسان اذن ، فانه يختار ذاته ، لأن الاختيار الحق هو اختيار الذات لذاتها ، وبدون هذا الاختيار لن يكون الانسان شيئا . ومن هنا يذهب كيركجارد الى أن أعظم الشخصيات لا ينبغي أن نقول عنها انها موجودة قبل ان تختار ذاتها ، وهو ما يعني ارتباط الوجود بالاختيار . وان اكثر الشخصيات تواضعا تعد موجودة وجودا عينيا حقيقيا اذا اختارت ذاتها . وفي استطاعة كل انسان ان يحقق ذاته على حريته واختياره لو اراد ذلك حقا . .

اما السبب الذي يجعل الانسان لا يختار الا ذاته فهو لأنه اختار هذه الذات دون ان يختار سواها . وهذه الذات التي اختارها لا توجد من قبل ، اذ انها جاءت الى الوجود بفعل الاختيار نفسه ، ومع ذلك فهي توجد لأنها كانت في الحقيقة ذاته ، ففعل الاختيار يتضمن هاتين الحركتين الجدليتين : فما اختاره يوجد بفضل هذا الاختيار ، وهو كان موجودا والا لما كان هناك اختيار (١). أي أن ما أختاره كان موجودا بالقوة وخرج بالفعل نتيجة عملية الاختيار .

ومما لا شك فيه أن ثمة ارتباط بين الحرية والباعث على الفعل ، فنحن لا نشعر بأننا أحرارا حينما لا تكون لدينا أية بواعث تدفعنا إلى الفعل الذي لا نستطيع الا أن نفعله ، ولذا نجد انفسنا منساقين امام اختيار لا بد لنا من ان نختاره ومن هنا يتراءى لنا ذلك الفعل الذي نرى فيه فعلا حرا أنه فعل ضروري

---

(١) علي عبد المعطي محمد : كيركجارد ص ٢٢٩ .

لا نستطيع الا ان نفعله ، وعلى ذلك فان الفعل لن يفهم على ضوء فكرة الامكانية فحسب ، بل انه لا يفهم الا على اســـاس فكرة الضرورة ولكن الضرورة هنا ليست ضرورة عقلية ، وانما هى ضرورة حية او ضرورة وجودية (١) . يقول كيركجارد : « ان الحرية جدل لمقولتين : هما الامكان والضرورة » (٢) .

وهكذا يربط كيركجارد بين الحرية والضرورة ، فليست الحرية الوجودية هى حرية مطلقة ، وانما على العكس تماما هى حرية خاضعة مع ذلك للضرورة بمعنى ما ، وهى فى صراع مستمر ضد الضرورة . وهو ما يعنى ان ثمة تقابل بين الحرية الانسانية والضرورة ؟ بحيث اذا انتفت الضـرورة لن تكون للحرية معنى .

« ولكن اختيارى ليس حـرا ، فأنا اعرف الحرية فى اختيارى عندما اسلم نفسى للضرورة فقط Surrender ، وفى تسليم نفسى لها فانى اتسامى » . اضف الى ذلك اننا فى اعظم لحظات اختيارنا نشعر اننا لا نستطيع ان نعمل على نحو آخر . فان اللحظة التى نختار فيها بصورة حقيقية اكثر ، هى تلك اللحظة التى نشعر فيها بعدم قدرتنا على عمل شىء آخر . وهذا يعنى ان اختيارنا اكثر جوهرية واكثر شىء يخصنا . ولعل هذا هو السبب فى أننا لانستطيع أن نختار شيئا آخر . لأننا لو اخترنا شيئا آخر فلن تكون أنفسنا . وهكذا نجد ، أن عـــدم وجود الاختيار هو التعبير عن الوجدان الهائل والقوة التى بها يختار المرء . ومن هنا ذهب كيركجارد الى أن الاختيار الصحيح هو الاختيار الذى يكون فى حالة

1) Wahl, J., Traité Métaphysique; Payot. Paris 1953 p. 545.

(٢) عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، ص٣٩ ـ والنص نقلا عن نفس المرجع .

لا يكون فيها أمام المرء الا أن يختار (١).

ويضيف كيركجارد أيضا الى أن الخوف والرعدة، يمكن أن تساعد الانسان على الحرية . فالخوف والرعدة وحدهما هي التي تسيطر عليه فى لحظة الاختيار وبالتالى لا يكون أمام المرء الا أن يختار بطريقة لا يكون فيها مجال للاختيار ، وهو ما يعنى ان الاختيار حر وقسرى فى نفس الوقت .

واذا كان كيركجارد قد ذهب الى هـذا الارتباط المحكم بين الحرية والضرورة ، فانه قد ذهب أيضا الى أن هذا الارتباط هو السمة التى تتسم بها حرية جميع الأفراد . ولا يقتصر هذا الارتباط على الأفراد العاديين فحسب بل أننا نجده أيضا عند ، الرسول Apostle المختار . ومن هنا يختلف الأفراد عن الله ، فالله هو الموجود الوحيد الذى يملك المثل الأعلى Ideal بصورة تامة ، وعلى ذلك فهو يفعل أشرف شىء بحرية كاملة . ويؤكد كيركجارد أن عنصر الالزام — الذى نجده فى حرية جميع الأفراد حتى تكون حرية حقيقية — ليس له وجود فى حالة حرية الله ، فالله يتمتع بحرية كاملة لا يشوبها أى الزام (٢) .

٤ — جدل الخطيئة

ليس ثمة شك فى أن فكر كيركجارد يعد الى حد كبير رد فعل مسيحى فى مواجهة هيجل ، ولقد أصبح كيركجارد على وعى تماما بمـدى الخلاف بين المذهب الهيجلى وما كان ينظر اليه على أنه المسيحية الحقيقية فى فكرته عن الخطيئة بصفة عامة .

---

(١) سعد حيانر : مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية ، ص ٧٩ .

(٢) المرجع السابق،ص٨٤ .

لقد كان هيجل يؤكد على أن كل ماهو حقيقى ينبغى أن يكون قابلا للفهم التعقل ، ومن ثم فلم يكن على استعداد لقبول أى شىء من شأنه أن يؤدى ، فصل العقل الانسانى عن العقل الالهى . ذلك لأن روحه هى روح واحدة ، سائية وقدسية فى نفس الوقت . ففى فلسفة الانسان يصبح الله واعيا بذاته عليا باعتبارها ذاتا مطلقة . وعلى ذلك يجب أن يفسر كل مايرتبط بالوحى سيرا يتمشى مع هذه الفلسفة المطلقة ، أعنى يجب أن يصبح معقولا أو مفهوما يخضع لمنطق العقل).

أما بالنسبة لكيركجارد فمثل هذه الفلسفة الدينية تعد أفكارا مباشرة لأهم نصر جوهرى من عناصر الوحى اليهودى المسيحى ، وهو مايعنى تعالى الذات لالهية — فالله والانسان يفصلهما هوية أبدية ومن ثم فكل مابيننا عنه الله أو وحى لنا به لا يمكن بأى حال من الأحوال اختزاله الى مقولات فلسفية ، كما لا يمكن تعقل أو فهم الوحى بل يجب الايمان به فحسب ، وهو مايعنى أن نقبله سلم به لأنه صادر عن مصدر ثقة وينطبق هذا أكثر ما ينطبق على الفكرة لدينية الأساسية التى تقول بأن الانسان خطىء ويجب أن يكفر عن خطيئته (1).

ومن ثم يرى كيركجارد أنه يجب على الفلسفة أن تعرف حدودها ولاتتعداها وأن تدرك أن الله لا يمكن التوصل اليه عقليا بسبب عدم التشابه المطلق بين الله وبين الانسان . والواقع أن الفلسفة حينما تنسى حدودها فانها تتحدث عن مطلق يتسامى عن كل العلاقات المتناهية ، ويحتوى على البشر بطريقة لاتجعل فى امكان أى انسان أن يصبح الها بمعنى خاص . فى حين أن

1) Dupré, Louis, Kierkegaard As Theologian, p. 39.

الاله الحي الذى تعده المسيحية داخلا فى علاقة (أنا ـ أنت) لا يمكن أن يصبح مثل المطلق عند الفلاسفة ؟ لأن كل العلاقات تختفى فى وحدة هذا الأخير . حقا هناك علاقة بين الله وبين الانسان لأن الانسان خلق فى صورة الله ، لكن وجه الاختلاف الذى يرجع الى اساءة الانسان لحريته يعنى أن المعضلة الرئيسية تتمثل فى خطيئة الانسان ، وأن تلك المعضلة لا يمكن التغلب عليها بواسطة العقل (١).

ولكننا نجد أن ثمة سببا آخر لمعارضة كيركجارد ، ففى حين تقوم فلسفة هيجل بأسرها على الحجة المعرفية (الانطولوجية) التى تقول بأن المعرفة فى نهاية الأمر تتضافر وتتوافق مع الوجود الفردى ، نجد أن كيركجارد يعود الى مقدمة كانط التى تنادى بأن التأمل يقتصر دائما على مجال الامكانية الكلية، ولا يمكن على وجه الاطلاق أن يصل الى ما هو فردى بالمعنى الدقيق للكلمة . ولكن الخطيئة بطبيعتها شىء فردى ، واذا فان فهمنا للخطيئة يعنى فى حد ذاته عدم فهمنا لها ، طالما أن الفهم يحولها الى امكانية والشر الممكن أو الموجود بالقوة ليس شرا على وجه الاطلاق ، اذ أن الشر لا يمكن أن يوجد الا عندما يتحقق فى الواقع فحسب ، وهذا يكون بصورة فردية . وان كان هيجل على استعداد للاعتراف بأن الخطيئة فى حد ذاتها غير قابلة للفهم ، الا أنه يعتبرها مفهومة تماما بل وضرورية للغاية باعتبارها لحظة فى مسار المطلق ، والخطيئة فى ضوء جدله هى سلبية خالصة كما نجد فى المصطلحات الآتية : الضعف Weakness والشهوانية Sensuousness وما الى ذلك .. ولما كانت السلبية هى المبدأ المحرك فى جدل

---

(١) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص ١٧٦ .

الوعى ، فتصبح الخطيئة اذن لحظة ضرورية فى تطور العقل ، وهذه النظرية تبعد الخطيئة عن سياقها الأخلاقى الدينى حيث ينظر الى الانسان على أنه قد أخذ موقفا ضد الله عن طريق قيامه بفعل موجب ، وتوضع الخطيئة فى مجال المنطق حيث تصبح نقيضا ضروريا . ومن غير أى محاولة أبعد للتدليل أو التبرير (تجد الشر متوحدا بالسلبية) نجد هيجل يطابق بين الشر والسلبية وعن طريق هذه النقلة التى لاتتسم بالمنطقية الى حد بعيد تصبح الخطيئة لحظة فى عالم منطقى وموضوعى .

ومن ثم فالموقف السليم الوحيد الذى يمكن أن يتخذه الفكر فيما يختص بالخطيئة هو أن تبدأ منها لأنها غير معقولة ، ولا يمكن لأى تفكير موضوعى أن يجعلها ذات معنى ، فنحن مع فكرة الخطيئة نجد أنفسنا قد تركنا مجال التفكير الموضوعى كله . إذ أن الخطيئة لا توجد إلا عندما يكون الانسان واعيا بنفسه باعتباره مخطئا ولا يمكن أن يحدث هذا إلا فى الجانب الذاتى من الوعى حيث يجد المرء نفسه فى علاقته مع (الله) [1] .

وبطبيعة الحال يدافع كيركجارد عن الدين : وكان هيجل لا يريد المسيحية ، أن يتجاوزها ، فجعل منها لهذا السبب نفسه أعلى لحظة فى الوجود الانسانى أما كيركجارد فهو على خلاف ذلك يؤكد التعالى الالهى ، وهو يضع مسافة غير محدودة بين الانسان وبين الله ، فهو يرى أن وجود « القادر على كل شىء » لا يمكن أن يكون موضوعا لمعرفة موضوعية ، لكنه يصبح هدفا لايمان ذاتى [2]

I) Dupré, Louis, Kierkegaard As Theologian, pp. 40—4I.

(٢) جان بول سارتر : نقد العقل الجدلى ، الترجمة العربية ، ص ١٩ .

ولكي نوضح عدم معقولية الخطيئة فإن التأمل قد يسمح لنا أن نضعها في سياقها النفسي ، ولكن مثل العمل لن يؤدى إلى الكشف عن الخطيئة نفسها وانما عن ذلك الانتقال الغامض . ولهذا الغرض فقد حاول كيركجارد في كتابه عن الخطيئة أن يطور فكرته والتي على الرغم من تأثرها بالمثالية ، نجدها تتضح باتجاه شخصي للغاية والتي عرضهــا في كتابيه ، تصور الارتعاد والمرض حتى الموت Concept of Dread and Sickness Unto Death ، وتتخلص فكرته في أن الانسان كانسان هو موقف يتطلب من المرء أن يستجيب بشكل فعال ، فالوجود البشرى هو مهمة تنتظر القيام بهـا واجب يفرض على الوجود البشرى علاقة موجهة أكثر من اعتباره وعى ثابت ومنغلق على الذات ، وهــذه العلاقة الموجهة التي تشكل أساس الانسان ليست في واقع الأمر علاقة مع العالم كما هو الحال عند ماركس وبعض الفلاسفة المعاصرين ، وانمـا هي علاقة بين ذات المرء ومع الله في الوقت عينه . ولكن الانسان عنـــد كيركجارد يتألف من مركب من الجسد والنفس Soul ، والذى يرتبط بشكل ديناميكى ذاته مع ذاته وهذا الارتباط بين المركب ونفسه هو ما يكون الروح Spirit ، وعن طريق هذا الارتباط بين الذات وذاتها يستطيع الانسان ألا يتلاشى في كل لحظة متعاقبة من الزمان فيظل هو هو ذاته محتفظا بها خلال تعاقب الزمان . وهكذا فان الروح تكون لحظة من الأبدية والخلود ومعها مبدأ غائى ومطلق . ومن هنا نجد افتراضين فقط ، فاما أن تكون علاقة الانسان بذاته هي نفسها النهاية أو الغاية ، أو أنهـا تصبح مطلقة لأنها تتضمن علاقة أبعد مع ماهو نهائى وغائى . أما عن الافتراض الأول فهو افتراض مرفوض منــذ البداية ، وأما الافتراض الثانى فهو يجعل الانسان موجوداً دينيا بحيث لا يصبح الإنسان على ما هو عليــه إلا من خلال

ارتباطه بالله ، فعلاقته بالأبدية هى التى تؤسس ماهيته كروح (١) . ومن ثم فالله اذن هو المحور الذى تدور حوله علاقة الذات بنفسها ، وبدون الله لا أستطيع ان اكون انا ذاتى ، ولا استطيع ايضا ان اكون روحا ، فلست شخصا ما اللهم الا امام الله . وعندما يختار الإنسان ذاته فانه يختار موقفة تجاه الله ، فاما ان يقبل الاعتماد عليه ، واما أن يبتعد بذاته عن الله ، ولا يصبح الإنسان روحا حقا إلا بعد ان يلتزم بصورة هذا الاختيار ، والى ان يفعل الانسان ذلك فهو ليس شخصا وانما ما يزال فى المرحلة الوجودية الأولى من مراحل الحياة الثلاثة وهى المرحلة الحسية ، التى تعبر فيها حياة المرء عن تتابع اللحظات يفقد فيها الإنسان نفسه مع كل لحظة تمر ، ففى المرحلة الحسية ليس هناك حاضر لانه ليس هناك مطلق يمكن ان يتركز عنده الزمان ، فالمطلق الوحيد هو الذى يستطيع ان يخلق حاضراً يقف فيه الزمان ساكنا بلا حراك ويفلت من اسار التتابع المحض ، فمن خلال المطلق فقط يشارك الزمان فى الأبدية ، وفى الحاضر الذى لا ينتهى أبداً وأى وعى بشىء ما يستلزم على الأقل بعض الدوام لكى يستثنى حدوث الوعى ، ولكن الوعى الحسى لا يصل إلى النقطة التى يصبح معها حاضرا حقيقيا . ومن المتفق عليه تماما أن الشخص الذى يحيا فى المرحلة الحسية يعيش حياته فى مسار ومباهج الحاضر ولكنه حاضره هذا ليس الا تجريدا يقع ما بين الماضى والمستقبل المجردين بدورهما ، فليس لمثل هذا الحاضر أى اتساق أو إستمرارية (٢) .

والواقع أن المرحلة الحسية تحمل فى طياتها بذرة دمارها ، فالمحاولات المحيطة

I) Dupré, Lois, Kierkegaard As Theologian, p. 42.
2) Ibid., p. 42.

للنفس لكى تؤكد ذاتها تؤدى إلى قلق مريب وينتهى فى نهاية الأمر إلى اليأس . ولعل هذا يفسر لنا — مثلا — الحزن والكآبة التى أحاطت ببيرون ، وجعلته يرتعب من مجرد طفل صغير . كما أنه لا يمكن اجتياز المرحلة الحسية الا عن طريق اختيار حر ، بغض النظر عن نوع الالتزام الذى يختار أن يربط نفسه به . فان اختار أن يمضى فى سبيله فانه لا يختار الا اليأس وفى اختياره لليأس فانه يكون على علاقة مع ذاته . فالمرء لا يسقط فجأة فى هوة اليأس وانما يختاره اختيارا ومن ثم فان اختياره لليأس هو اختيار موضوع اليأس أعنى ذاته ، وهذا مطلق لا يخضع لأى شىء آخر والطبيعة الفريدة لهذا المطلق هى أنه لا يصبح حقيقيا الا من خــــلال الاختيار ، وأنه من ناحية أخرى لا بد وأن يكون فى الأصل حقيقيا ليكون موضــوعا للاختيــار ، وهذا لا يتأتى الا إذا كنت أنا نفسى الاختيار وكانت الحرية هى جوهر وجودى أنا ، فحينئذ أصبح أنا نفسى من خلال تحقيقى لحريتى ، وهكذا تكون المفارقة اننى لكى اختار نفسى أنا لا بد وأن أكون بالفعل أنا . ومن ناحية أخرى فاننى لا أصبح نفسى أنا الا من خلال إختيارى لنفسى أنا (١) .

ومما لا شك فيه أن كيركجارد يركز كل إهتمامه على الجانب الذاتى ، أعنى على الاختيار وليس موضوع الاختيــار ، ولذا فان جوهر الروح ليس ما هو موضوعى أو كونى وانما ، هو ذاتى ، فكل قوة الروح فى ارادتها وذاتها ، كلما كانت هناك ارادة ، كلما كانت هناك ذات . والانسان الذى ليس له ارادة ليس بذات على الاطلاق . . ومن هنا كانت فكرة الشخص اذن فكرة أخلاقية : لأن الوجود ليس وضعا ما وانما واجب ينبغى القيام به فى وضع ما . . ولذا فالمهمة لا تنتهى أبدا وليست مجرد قرارا واحداً وحسب يتخذ فالطبيعة المتغيرة للانسان تجعل

1) Ibid., p. 43.

القرار والاختيار متكرراً بالضرورة .. وهكذا فانى لا أكون أبدا روحا ما وانما أصبح دائما هذه الروح .. واختيار المرء ليس وفقا على المناسبات الهامة فحسب ، بل ينطبق على كل شئون حياتنا اليومية وعندما يختار المرء ذاته كمطلق فانه يترك المرحلة الحسية وينتقل إلى المرحلة الأخلاقية والتى يصبح فيها لدى الشخص التمييز واضحا بين الخير والشر ويصبح التمييز مطلقا وليس نسبيا كما فى حالة الموقف التأملى فى المرحلة الحسية (١) .

ولكن إذا كان الوجود الأخلاقى أكثر توازنا من الوجود الحسى ، الا أنه مع ذلك يظل بمثابة نصف وجود وهو لا يصل أيضا إلى مرحلة الروح الحقيقية فهو لا يشعر بالحاجة إلى الأبدى لأنه يكون معه فى دائرة الزمان . ولا يعنى ذلك أننا يجب أن نرفض كل ما هو زمانى وكل ما يتعلق بالمشاغل الدنيوية اللهم الا بسبب واجب دينى كالعمل قسيسا أو براهبا مثلا . وانما نقول أن الاختيار الأخلاقى هنا ليس اختيارا نهائيا وانما يقود إلى مفترق طرق حيث يجد الانسان نفسه ، اما أن ييأس ثانيه أو يتجه إلى الله . وعند هذه النقطة لا يزال الله مكملا لحياة الإنسان الأخلاقية ، فيتذكره الإنسان عادة عندما يراجع ضميره . ومن هنا فان الانسان الذى يتعرف على أخطائه فانه يعبر عن قصوره الجوهرى أمام تعالى الله ويتجنب الوقوع فى دائرة اليأس (٢) .

والواقع أن الخطيئة من الأفكار الجوهرية عند كيركجارد التى تتصف بالطابع الجدلى مثلها مثل غيرها من الأفكار التى يعرضها علينا كيركجارد : وهى ثنائية فى طبيعتها فتعبر عن قوة وضعف فى وقت واحد أو هى تمرد واذعان فى الآن

---

1) Ibid., P. 44.

2) Dupré, Louis, Kierkegaard, As Theologian: PP. 45–46.

عينه . حيث نجد فى الخطيئة خرق وانتهاك لقانون الهى، وهى مع ذلك تكون لها معنى من حيث صلتنا بالله ، والخطيئة الاصلية نفسها – خطيئة آدم تفرق الناس لكنها هى نفسها تجمع الناس فى المسيح (١) .

وكذلك أن الخطيئة جدلية أيضا من حيث أنها تؤدى دوراً مزدوجا ، فهى تجعلنا نشعر بفرديتنا واستقلالنا ولكنها من ناحية أخـــرى تقودنا إلى الوجود الدينى فهى تتضمن المثول بين يدى الله . وكلما ارتكب المرء خطايا زادت الهوة والفجـــوة بينه وبين الله عمقا واتساعا ، وهنا يتجلى معنى القلق الذى تبرزه الخطيئة فهى تحفر هوة مستمرة بين الإنسان وبين الله . بين المتناهى واللامتناهى وتقيم بينهما توترا لا حـــد له لكنها من ناحية أخرى لا حياة لها الا فى هذا التوتر ويبدو أن القلق المترتب عن الخطيئة وكأنه يدعم الاحساس بالوجود ويؤدى إلى تعميق شعور الفرد بكيانه ووجوده بحيث يمكننا القول بأن الوجود هو قلق وخطيئة أليس مرد الخطيئة إلى ذلك الدوار الذى يعيش فيه المرء لحظة الاختيار . وهل يمكن أن يكون الوجود شيئاً آخر غير ذات حرة تختار نفسها بارادة حرة مستقلة ؟

ان من بين ما يأخذه كيركجارد على الهيجلية تجاهلها تماما عن فكرة الخطيئة ، وأنها قد ألغت الفـــروق والتمييزات التى يتطلبها القلق . فالقلق عاطفى نفسى ، ولهذا فهو يستند على التمزق والصراع والتوتر والانفصال ، أما الهيجلية فقد غرقت فى طوفان من التصورات المتصلة المجردة .

وخلاصة القول فان أهم ما يميز طابع الوجـود العاطفى عند كيركجـارد هو

---

1) Wahl, J; Etudes Kierkegaardiennes, p. 220.

عدم الاستقرار على حال ، كما يوضح لنا مفهوم القلق الكيركجاردى الحركة والتمزق والانفعال والتوتر الدائم ذلك لأن « القلق » هو نقطة التقاء بين عالمين عالم داخل الإنسان وهو عالم الروح وعالم الطبيعة الخارجى أو عالم الله : ويترتب على ذلك أنه يسحر ويخيف فى وقت واحد :أنه يتضمن امكانية الخلاص والضياع فى آن معا . فكل شىء يعتمد اما أن يختار الفرد حياة الروح ويدخل من خلالها إلى مملكة الحرية ، أو يظل فى حالة الطبيعة أعنى فى حالة الحيوانية التى هى الخطيئة. والخطيئة فى أسمى صورها هى الجنس لأن الجنس هو حلقة الاتصال مع الطبيعة ، والشعور بالخجل هو الصوت المحذر للقلق الذى يسير نحو امكانية الحرية وتحقيق الروحانية ، والشاب الذى يجعله القلق يتراجع عن فعل جنسى ، فقد اختار امكانية الحرية وحقق نفسه بوصفه موجودا روحيا يزول عنه القلق فقط عن طريق الخلاص بالمعنى المسيحى (١) . وهكذا لا تصبح النفس حقيقة الا فى المرحلة الدينية ولا يوجد إنسان موجود بمعنى الكلمة اللهم الا الإنسان الدينى ، المركب من النقيضين : الأبدى والزمانى (٢) .

٥ ـ جدل الايمان

مما لا شك فيه أن المسألة الدينية تعد من أهم المسائل التى سيطرت على تفكير كيركجارد كله ، بل وأهم جوانب فلسفته على الاطلاق . فنحن نلمس مقدار إهتمام كيركجارد بالديانة المسيحية على وجه الخصوص . ولعل هذا هو السبب الذى جعله يأبى أن يلقب بالفيلسوف ، وانما كان يقول عن نفسه أنه رجل دين

---

1) Rohde, Peter, Kierkegaard, George Allen & Unwin, London 1963, p. 66.

2) Durpé, Louis, Kierkegaard, As Theologian, P. 49.

وليس فيلسوفا ، فهو لا يريد أن يكون فيلسوفا ، وإذا كان فيلسوفا فانه يكون فيلسوفا على الرغم منه . انه يريد أن يكون قبل كل شيء رجل دين وجها لوجه أمام الله »(١) .

ولكن إذا أردنا أن نفهم نظرية كيركجارد عن الإيمان فينبغى علينا أن ننظر إليها على أنها رد فعل ضد هيجل . وإذا كان هيجل يعتقد أساسا بأن الإيمان يصدر عن المعرفة ، فاننا نجد كيركجارد يعتقد بأن الايمان هو « قفزة إلى المجهول » على أن هيجل لم يقصد من ذلك تلك المعرفة العلمية ، وانما يعنى بها التأمل .

ومما يلفت النظر حقا أن معرفة كيركجارد بموقف هيجل من مسألة الايمان لم تتم بطريقة مباشرة، وانما جاءت عن طريق محاضرات هـ.ن كلاوسن H.N.Clausen و ه. مارتنسن H. Martensen وكتابات اردمان Erdmann الذى كان يشاطر رأى هيجل فى أن الايمان يعد بمثابة صورة غير مكتملة من صور المعرفة، أو مرحلة ما من مراحلها ، ولكى تصبح حقيقة لابد وأن تصدر عن أسباب عقلية كامنة فى باطنها ، وفقاً لمقياس صدق القضايا فى الفلسفة المثالية . ومن هنا تتوحد الطبيعة الثنائية للايمان فى الفكرة الشاملة الفلسفية.

والواقع أن كيركجارد لم يكن فيلسوفا مثاليا على وجه الاطلاق ، ولكن رسالته الماجستير فى علم اللاهوت تنجم بلا شك عن تأثره الشديد بهيجل ، وان كان قد تخلص فيما بعد من ذلك التأثير ، فقد ظل كثير من مقولاته تدين فى أصلها لردود أفعاله ضد هيجل ، بما يدل — فى أقل تقدير — على تأثير سلبى

---

(١) سعد حباتر : مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية ، ص ٧٣ .

لهيجــل (١).

ولعل ردود أفعال كيركجارد تجاه هيجل تدخل ضمن ما يسميه الناقد الأدبي هارولد بلوم Bloom « الانطباعات الشاعرية الخاطئة ، أي التفسير الخاطيء المتعمد لأعمال أحد السابقين بهدف تصحيحها بطريقة خلاقة أو ابداعية (٢) ولا شك أن كيركجارد نفسه كان واعيا دائما بدوره كمصحح ، فقد كان مدركا — على خلاف كثير من تلامذة هيجل ومؤيديه — أن أعماله ذاتها لم تكن ممكنة ولا ضرورية لولا منهج هيجل الفلسفي (٣).

لقد كتب كيركجارد في بحث له عام ١٨٤٢ غير منشور بعنوان «ذروة يوحنا Johannes Climacus محاولا تحديد مراحل الوعي التي تقود إلى الايمان متأثراً في ذلك بفينومنولوجيا هيجل إلى حد بعيد . حيث يقول بأن اللحظة الأولى في الوعي تتمثل في انطباع مباشر غير محدد ويعتبر بوصفه من المعطيات المباشرة حقيقي ، ولكن هذه الانطباعات المباشرة تفسح المجال في اللحظة التالية لمعطيات مباشرة جديدة فتصبح من ثم غير حقيقية . ومرحلة المعطيات هذه لا تعد وعيا كاملا بعد ، وانما هي لحظة في مراحل الوعي .

وكان هيجل يؤمن بأن الوعي الكامل يتحقق عندما يتوحد الذات والموضوع في علاقة واحدة ، وهذه هي المرحلة التي يسميها بالتأمل . بينما نجد عند

---

1) Dupré, Louie, Kierkegaard as Theologian, PP. 115—116.

2) Bloom, Harold, The Anxiety of Influence- A Theory of Poetry, Oxford University Press, New York 1973 p. 30.

3) Taylor, Mark, C; Journeys to Selfhood: Hegel & Kierkegaard p. 12.

كيركجارد أن التأمل الهيجلي لا يعدو أن يكون خنقا لامكانية لانه ما لا يصبح حقيقية الا بوجود عنصر ثالث وهو الاهتمام الشديد من جانب الذات بموضوعها فطالما أن الذات لا تهتم الا بموضوعها تأمليا فحسب ، سيظل الاثنان متباعدين وغير متحدين اتحادا كاملا . ومن ثم لا تصبح العلاقة بينهما وبالتالي الوعي متحققا تحققا كاملا في التأمل . ومن هنا فان التأمل عند كيركجارد ثنائي الأبعاد في حين أن الوعي الكامل ثلاثي الأبعاد

ومن ثم فاننا نحتاج إلى تصور دقيق عن الإيمان والشك فكلاهما مسألة شخصية تتعلق بالذات . والتأمل غير قادر على الإيمان أو الشك لأنه لا يمثل علاقة حقيقية بعد . فالمعرفة التي لا تصدر عن إهتمام مثل علوم (الرياضيات والميتافيزيقا والجماليات) يمكن أن تكون شرطا للشك ، ولكن بما أن علاقة الذات بموضوعات هذه العلوم هي علاقة غير وثيقة فان هذا لا يخلق شكا حقيقيا عنده ، لأن الشك الحقيقي يعد مرتبة أعلى من التفكير الموضوعي ولا يحدث هذا الشك الا عندما يكون هناك إهتمام واع قبل الذات ومع اختفاء هذا الاهتمام يختفي الشك نفسه . وفي الواقع نجد أن رؤية كيركجارد هذه تتفق تماما مع رؤية اليونان القدماء .

وانطلاقا من نظرية الوعي هذه نخلص أيضا إلى أن المعرفة الموضوعية لا يمكن أن تقود إلى الإيمان ففي الإيمان يجب أن ينحصر اهتمامنا كله بالموضوع الذي نؤمن به اهتماما لا حدود له لأنه يتعلق بخلاصنا الأبدي ، بينما المعرفة الموضوعية لا تتصل على الاطلاق بذاتيتنا . ولذا فالإيمان الحقيقي وليس المباشر لا يمكن أن يوجد الا في مرحلة ما بعد التأمل أو الموضوعية والسمة الأساسية للايمان هي

الالتزام من جانب الذات (١) .

لقد شوه هيجل العقيدة المسيحية حين اعتبرها خطوة أسطورية فى فقه الموضوعى العظيم لكن العقيدة الحقة ليست موضوعا خارج الفرد، بحيث يتطلع اليها هذا الأخير من بعد . انها طريقة تفكير تتحرر فى الوجود الشخصى الذاتى . وأنه لفارق عظيم بين من يتحدث عن المسيحية أو حتى يعجب بها من منظور موضوعى وبين من يحيا المسيحية ويعيشها فى حياته الواقعية (٢) .

ويقدر معارضة كيركجارد لموضوعية هيجل ، فقد قام أيضا بمعارضة رأى « شيلرماخ Sobleiermacher » الذى يقول بأن الدين هو شعور بالاعتماد على الذات العليا . ففى نظـر كيركجارد أنه يمكن للوعى أن يبدأ أولا باعتباره شعورا ولكن جوهره الحقيقى جوهرا تأمليا أو بالاخرى ما بعد التأملى . فيبدأ الدين عندما ينتهى التأمل العادى . وهو ما يعنى أن الإيمان خطوة أبعـد من الفلسفة وليس العكس. فقد كتب كيركجار عندما كان لايزال فى الثالثة والعشرين من عمره يقول : « ان الدين عند شيلرماخ والإيمان عند هيجل ليس الا أول شرط من شروط الإيمان الحقيقى ولايستحقان أن يسميا ايمانا .. « والعواطف تقود إلى التدين ولكن ليس إلى الدين » .

وفى عام ١٨٥٠ نجد كيركجارد مايزال يهاجم فكرة شيلرماخ عن الاعتماد على الذات العليا ، لانها تحرم الدين من حركته الجدلية وتجعـله مجرد موقف

---

1) Dupré, Louis. Kierkegaard as Theologian pp. 116—117.

(٢) على عبد المعطى محمد : كيركجارد ، ص١١٩

ساكن لاحركة فيه أعنى مجرد معطى من المعطيات (١).

والواقع أن كيركجارد كان يهدف من مهاجمته للهيجلية ومعارضته للفلسفة أن ينتصر للوجود ويدافع عن التجربة الدينية . واذا كان كيركجارد قد حمل بشدة على كل فلسفة ، فذلك لانه ارتأى أنها السبب الذى يحجب عنا رؤية ما يمتد أمام أبصارنا من آفاق لامتناهية .

حقا أن الرجل الغنى الذى يمضى فى الظلام بسيارته لابد وأن يرى فى ضوء المصابيح مالايراه الرجل الفقير الذى يسير على قدميه ، ولكن من المؤكد أنه لن يرى تلك النجوم المتألقة التى تلمع فى السماء من فوقه . والواقع أن عملية التفكير فى رأى كيركجارد انما تعنى الانصراف عن الوجود ، فالفيلسوف الذى ينجح تماما فى تحقيق مهمة التفكير انما يصل فى نهاية الامر الى حالة خواء يكاد فيها أن يكف عن الوجود . ومن هنا كان هجوم كيركجارد على سائر المذاهب والأنساق العقلية التى تريد فهم الايمان أو تبرير الدين أو تفسير الحقيقة الدينية . ويؤكد كيركجارد أن الايمان يتطلب من المرء أن يتخلى عن عقله ، وأن المسيحية هى على النقيض تماما من كل نظر عقلى ، كما أن من طبيعة الايمان أن يكون طاهرا نقيا خاليا من كل معرفة . وليس الله فى نظر كيركجارد فكرة عقلية نبرهن عليها ، بل هو موجود نعيش فى علاقة معه . وكل محاولة فى رأى كيركجارد يراد بها جعل المسيحية ديانة معقولة لابد وأن تؤدى الى القضاء عليها .

وهكذا نجد أن كيركجارد قد انتصر للدين على الفلسفة ، باعتبار أن

---

1) Dupré, Louis, Kierkegaard as Theologian, p. 118.

الدين تجربة وخبرة روحية ووجود حقيقي ، في حين أن الفلسفة نظر عقلي ومذهب موضوعي(١) . يقول كيركجارد : « ان كانت المسيحية في جوهرها أمرا ذاتيا فن الخطأ أن يكون الملاحظ موضوعيا . ففي كل حالة يكون فيها موضوع المعرفة هو أعمق أعماق ذاتية الفرد ، فن الضروري على من يعرف أن يكون في موقف مقابل » (٢) .

ومن ثم فان أن مدخل موضوعي للمسيحية يعد مدخلا غير شرعي . ففيما يتعلق بالايمان لايمكن أن يكون ثمة تأمل اللهم الا فيما يرتبط بما اذا كان المرء يقبلها أو لايقبلها . وهذه بالضبط هي المسألة . فالفكر الديني عند هيجل يضع المشكلة الحقيقية مابين قوسين ، أعنى أنه لايعطيها الاهتمام اللازم وذلك في محاولته لأن يحقق للمسيحية شكلا متكاملا باعتبارها من المعطيات الموضوعية بحيث تتسق مع نسقه الفلسفي .

لكننا أيضا يمكن أن نعثر على آثار لمثل تلك الموضوعية حتى في داخل أكثر المذاهب محافظة وتزمتا . فمثل هذه المذاهب تفضل التركيز على الكتاب المقدس مؤمنة بذلك أن تصبغ على حقيقة الايمان أساسا تاريخيا . ويعلق أفراد تلك المدرسة الفكرية أهمية كبيرة على دراسة الكتاب المقدس دراسة علمية . يعتبر كيركجارد أن هذا العمل عملا مفيدا للغاية وأن كان ليس له علاقة بالايمان . ذلك لأن الدراسات التاريخية ونقد النصوص تظل في جوهرها أعمالا تقريبية ولكن في مسائل الايمان فان خلاصنا الأبدي يكون هو جوهر

(١) زكريا ابراهيم ، مشكلة الفلسفة ، ص ١٩٥ .

2) Dupré, Louis. Kierkegaard as Theologian, p. 119.

الموضوع . فان كان إيماننا مبنيا على نص صحيح من الناحية الموضوعية ، فان أقل تغيير سيكون على قدر كبير من الاهمية ، وأقل شك فى الأصل الحقيقى للنص الموحى به سيملئونا باليأس . وسوف نكون و كل الأحوال فى حالة من الشوق المحموم لالتهام أحدث ماينشر من أعمال عن دراسات الكتاب المقدس . وأغلب الظن سوف نذهب إلى قبورنا بقلوب مفعمة باليأس لأن الدراسة الحاسمة التى عكف عليها أعظم العلماء لم تظهر بعد إلى حيز الوجود. ويضيف كيركجارد لنفترض الآن اننا لم نمت بل امتد أجلنا وعشنا حتى نرى تلك الدراسة الأخيرة الحاسمة بحيث لم يبق أى مشكلة من المشاكل لم يتم حسمها بصدد الكتاب المقدس . وماذا بعد؟ فهل يكون أى شخص لديه إيمان ، يكون قد اقترب ولو خطوة واحدة من الإيمان بفضل تلك الدراسات ؟ بالقطع لا . وذلك الذى كان مؤمنا بالفعل أيكون قد كسب أى شىء ؟ لا بل على العكس ربما كان الأمر يمثل خطورة بالنسبة له لأنه قد يكون ميالا حينئذ إلى أن يخلط بين العلم والإيمان .

يقول كيركجارد : « اننى الآن افترض العكس ، أعنى أن المعارضين قد نجحوا فى اثبات ما يودون اثباته بالنسبة للكتاب المقدس ، وبقدر من اليقين يتعدى حدود أقصى ما يطمع اليه العداء القاسى للدين — وماذا اذن ؟ أيكون المعارضون بهذا قد محوا المسيحية ؟ لا لم يفعلوا ذلك ولا أقل منه بكثير .. أيكون المعارض قد أثبت حقا لنفسه فى أن يعفى من أن يكون مسئولا عن كونه غير مؤمن ؟ لا على الاطلاق ... » (١) .

ويؤكد لنا كيركجارد بأنه حينما يكون الايمان لا يمكن اليقين الموضوعى

---

1) Ibid., P. 120.

أن يضيف شيئا أو ينقص شيئا . وعلاوة على ذلك فالكتاب المقدس لا يستمد سلطانه الا من كونه « وحيـا » Inspiration ، والوحي يفترض الإيمان مقدما ، ولا يمكن أن نستدل على الايمان من الكتاب المقدس ولو بأقوى الحجج » . فالإيمان اذن لا يؤسس على الكتاب المقدس وانما الكتاب المقدس هو الذي يؤسس على الإيمان » .

وإذا كان بعض المفكرين « البروتستانت Protestant » قد لجأ إلى فكرة الكنيسة كمخرج من الصعوبات التي تكتنف المنهج التاريخي الملازم بالضرورة لأية محاولة لتأسيس الدين على الكتاب المقدس ، فان كيركجارد على العكس من ذلك يقول بأنه ليس للكنيسة أي سلطة الا إذا استطاعت اثبات أنها كنيسة الرسل أو الحواريين مثلما كانت منذ ثمانية عشر قرنا وبهذه الطريقة سوف نعود ثانية إلى المنهج التاريخي الذي رفضناه في حالة الكتاب المقدس . ووفقا لذلك يكون هذا الجهد المتجدد لاضفاء الموضوعية على الإيمان قد ضاع سدى ، ومن هنا فان الطريقة الوحيدة — في رأى كيركجارد — هي أن نقبل الإيمـان كحقيقة « أولية Primitive » لا يمكن الاستدلال عليها من أي معطيات موضوعية .

ويشيد كيركجارد بـ ج . ل . ليسنج G. E. Lessing ، بالبراعـة لايضاحه هذه المسألة في هجومه المتكرر على كل صور وأشكال المسيحية المؤسسة على أسباب موضوعية (١) . لكن كيركجارد يصل من نفس مقدمات « ليسنج » إلى نتيجة مختلفة عن نتيجة « ليسنج » الذي كان شكاكا . فان كان أي شخص مقتنعا بأن ثمة نصيب من الصحة في المعلومات التاريخية ، فيجب عليه أن يسلك مسلك

I) Ibid., P. 121.

« سقراط » فيما يتعلق بمسألة «خلود النفس Soul's Immortality » فسقراط لم يحاول أولا أن يجمع المادة التي تؤيد وجهة نظره ثم يعيش بعد ذلك على الايمان بهذه البراهين ، بل انهمك تماما في المسألة نفسها حتى أنه لم يتردد أن يوقف حياته كلها عليها . والمخاطرة بحياة المرء هي البرهان الممكن الوحيد لاثبات ماإذا كانت الروح خالدة أم لا ، وأيضا لاثبات حقيقة الديانة المسيحية ، وأى برهان آخر غير كاف (١) .

وهكذا رفض كيركجارد أى أساس موضوعى للايمان ويستبدله بالبرهان العاطفى pathological بالمعنى الاصطلاحي لكلمة « عواطف pathos » . يقول كيركجارد : « هناك برهان وحيد فقط على حقيقة المسيحية ، وهو البرهان العاطفى على وجه التحديد ، عندما تدفع أحزان الخطيئة وتقريع الضمير الانسانى إلى أن يعبر الخط الواهى الفاصل ما بين اليأس الذى يشرف على الجنون وبين .. المسيحية . هنا تكمن المسيحية » (٢) .

وهنا نجد النقطة « الارشميدية Archimedean » عن الايمان : التحرر الكامل من أية معطيات موضوعية ، والقادر على أن يرفع هذا العالم كله بأن يضع نفسه خارجه . فالايمان لايمكن أن تقوضه الاعتراضات العقلية . وموقف الايمان من هذه الاعتراضات هو موقف قبل تماما — فالمؤمن يعلم أنه ليس ثمة شيء في هذا العالم يمكن أن يفصله عن السيد المسيح . والانسان بقفزه للايمان ينتقل إلى ماوراء التفكير العقلى ويذهب إلى عالم جديد . وبهذا المعنى يكون الايمان مباشراً

1) Dupré, Louis, Kierkegaard as Theologian, p. 122.

2) Ibid., P. 123.

ولكنه مباشر بشكل لا يمكن أن ينتج عن الفكر (١) .

والنتيجة هي أننا لا نستطيع بلوغ الايمان المسيحي لا بالفلسفة ولا بالمنطق ولا بالعلم فدائرة الايمان دائرة منفصلة لا نصل اليها الا باتخاذ خطوة ـ مخاطرة القفز في المجهول أو في الهاوية ، وعواطفنا المتدفقة بالحيوية هي التي تدفعنا لاتخاذ هذه الخطوة التي قد تؤدي بنا إلى أن نكون بين يدي الله .

ثالثاً ـ تعقيب ومناقشة :

رأينا فيما سبق كيف أن الوجود الكيركجاردي يعبر في جوهره عن جدل حي متدفق بالعاطفة ويفيض بالحركة والحيوية والنشاط ، حيث يتم فيه انتقال من الذات إلى الآخر ، واتحاد وانفصال بين الاضداد والمتناقضات : بين المتناهي واللامتناهي ، كما نجد مقولات الوجود كالقلق واليأس والاختيار والحرية تعبر أصدق تعبير عن روح الجدل ، فهي تنطوي في داخلها على تعارض باطني : فالبدء ينطوي على النهاية ، والقلق يتضمن الطمأنينة والموت يتطلب الحياة .

وإذا كان الجدل عند هيجل تتألف حدوده من تصورات مجردة وبالتالي غير ذاتية ، ولا علاقة لها بالشخصية ، نجد الجدل عند كيركجارد هو جدل وجودي أو هو جدل الانسان الفرد العيني المشخص ، فهو جدل متقطع حافل بالقفزات والقرارات ، وهو أيضا جدل كيفي فهو يتألف من لحظات غير متجانسة ومن قفزات وكيفيات وتغييرات وتقلبات شأنه في ذلك شأن العاطفة ، فلم يعد ثمة اتصال أو توسط بين اللحظات بحيث ترتبط كل لحظة بما يسبقها من لحظات وتمهد

---

1) Ibid., P. 123.

لحظة التالية . وتشكل اللحظات كلها فى خاتمة المطاف سلسلة متصلة من الحلقات كما هو الحال عند هيجل ، بل هناك لحظات منفصلة متقطعة تختلف من القوة والضعف والدوام والاستقرار . وليست مدارج الحياة الثلاثة عند كيركجارد وهى المدرج الحسى والمدرج الأخلاقى والمدرج الدينى ، مراحل متصلة بعضها بعضا بحيث تفضى كل مرحلة منها إلى المرحلة الأخرى فى تسلسل ونظام ضرورى، كذلك لا يتم الانتقال من مرحلة إلى أخرى انتقالا تدريجيا ، وانما يتم هذا الانتقال عن طريق القفزة ، فتاريخ حياة الإنسان لا يسير سيرا طبيعيا مستمرا من لحظة إلى أخرى، وانما يتشكل هذا التاريخ من حركات فجائية وانتقال سريع من حال إلى حال . ومن هنا فان فكرة القفزة هى الفكرة المحورية فى الجدل الكيركجارى ، ففيها تأكيد للانفصال واللامعقول .

والواقع أن ما يتفرد به الجدل عند كيركجارد أنه جدل لا تحل تناقضاته ، ولا يتم التقاء الصراع بين الاضداد فى مركب أعلى كما هو الحال فى الجدل الكمى عند هيجل ، فالموجود الفرد يعيش دائما فى قلق مستمر وتوتر مخيف متصل ، وهو لا يختار أحد النقيضين ولكنه يختارهما معا ، أنه يختار وحدة المتناقضين فى تناقضها ذاته ويتمسك بها معا .

ومن ثم فاذا كانت الدرجة القصوى فى الجدل الهيجلى هى الشعور الذاتى الكامل بالفكرة الشاملة ، فاننا نجد الدرجة القصوى فى الجدل الكيركجارى تتمثل فى علاقة الفرد النهائية بالله (١). وفى ضوء هذا المعنى تكون المسيحية — حين تحقق وحدة الاضداد — هى القمة التى يصل اليها الجدل.

---

1) Collins, James, The Mind of Kierkegaard, p. 38.

وهكذا يتجلى معنى الجدل عند كيركجارد فى التقابل بين الروح والجسد وما يترتب عليه من صراع وكفاح مستمر بينهما ، بحيث يمكن القول بأن الصراع بين الروح والجسد يعد من أهم المصادر الرئيسية للجدل الكيركجاردى ، وكذلك نجد أن تربيته وحياته الشخصية قد أسهمت بنصيب كبير فى صياغة فكرته عن الجدل كالصراع بين الأضداد ، والتنافر المستمر بين عاملين لا ينفصل أحدهما عن الآخر (١) . وكل المفاهيم والتصورات التى يعرضها علينا كيركجارد والمقولات التى يسميها بالذاتية ، تتصف جميعا بأنها جدلية : فالأوحد هو كل فرد يعارض الجميع لكنه هو نفسه الجميع أيضا . والقفزة أيضاً جدلية من حيث أنها تتضمن فى وقت واحد الهاوية والفعل الذى نختار به هذه الهاوية . وكذلك الآن جدلية فهى لحظة فى الزمان لكنها تتخذ فيها أعلى وأهم القرارات وهى نقطة التقاء الأبدى بالزمان ، والمفكر الذاتى انسان يعيش فى الزمان لكنه يكافح ويناضل لكى يدرك الأبدى ولكى يوحد بين الزمانى والأبدى ، بين المتناهى واللامتناهى — وحتى الوسيلة التى يعبر فيها المفكر الذاتى عن نفسه لابد أن تتم بطريقة متناقضة: لأنه سيعبر عن نفسه باستمرار بطريقة غير مباشرة . ونفس الشيء يمكن أن يقال عن الإيمان نفسه: فحركة اللايقين دليل على علاقتنا بالله ، لأن اللايقين هو علامة الإيمان . وحين لا يكون المرء متأكداً من صلته بالله فانه فى هذه الحالة يكون على علاقة بالله (٢) .

ومن هنا فان الإيمان عند كيركجارد مثله فى ذلك مثل الفكر هو علاقة جدلية بين الذات والموضوع ، ولكن التوتر فى الإيمان يحتاج إلى امكانيات

1) Wahl, J., Etudes Kierkegaardiennes, p. 2

2) Ibid., pp. 301.

لا نهائية ، لأن الذات تكون [illegible] لا نهائيا والموضوع لا يكون مجرد معطى عقليا خالصا ، وبالتالى لا يمكن استيعابه مباشرة عن طريق العقل. فالتوحد المبدأى بين الذات والموضوع والذى عن طريقه يمكن للمعطيات الموضوعية أن تدفع العقل إلى القبول أو الرفض لا يوجد فى الإيمان ، فالإيمان يحتوى أيضاً على قبول لشىء ما ليس بمعطى من معطيات العقل ولا يمكن الاستدلال عليه من المحتويات السابقة للوعى . وليس ثمة استمرارية بين الوعى بالغفران والوعى بالخطيئة مثلا ، مثل الاستمرارية التى توحد ما بين اليقين واللايقين . وتقف الذات والموضوع على طرفى نقيض بالضرورة فى الايمان ومثول المعطيات يتحقق من خلال عملية جدلية تتعدى حدود التأمل الخالص (1).

1) Dupré, Louis, Kierkegaard as Theologian, p. 118.

ثالثا موقف الفلسفة البراجماتية

ثانيا: موقف الفلسفة البراجماتية

تقديم وتمهيد :

البراجماتية "Pragmatism" منهج فلسفي ظهر في أمريكا في أواخر القرن التاسع عشر، وكان ظهوره بمثابة ثورة على ما كان يراه بعض المفكرين أمثال وليم جيمس William James وتشارلز ساندرز بيرس Charles Sanders Peirce وجون ديوي John Dewey تقليداً فلسفياً عقيماً ومستقراً في الكليات الجامعية الأمريكية، وفي التراث الميتافيزيقي -غير المجدي- الذي كان مزدهراً في أوربا في ذلك الوقت. وقد شعر الفلاسفة البراجماتيون بأن منهجهم ونظريتهم قد يكونا مفيدتين في حل المشكلات الفكرية وفي دفع عجلة التقدم الإنساني[1].

ومن هنا كان حرص الفلسفة البراجماتية على تغيير الاهتمام من الماضي الى التطلع تجاه المستقبل. فبدلاً من أن تهتم بتحليل الأشياء والمعرفة وردها إلى أصولها البسيطة كما فعل لوك وهيوم، كرست كل اهتمامها إلى ربط معارفنا بعالم التجربة، لامن حيث النشأة أو الأصل، بل من حيث النتائج[2].

لقد نشر "بيرس" بحثا عام ١٨٧٨ بعنوان "كيف نجعل أفكارنا واضحة" قال فيه أننا لا نعرف على وجه الدقة ما هي الكهرباء في حد ذاتها أي أن فكرتنا عن الكهرباء غامضة مشوشة، ولكن سرعان ما يتبدد هذا الغموض اذا وجهنا نظرنا الى ما تزودبه لنا الكهرباء من نفع أو إلى ما تحققه من نتائج وأغراض عملية. أو بعبارة أخرى فإن الفكرة يتحدد معناها بالنظر إلى آثارها التي تلمسها في تجربتنا اليومية، والأمر على هذا النحو فيما يتعلق بمعظم الأفكار.

يقول بيرس : "إن فكرتنا عن شئ ما هى فكرتنا عن اثاره الحسية. واذا تخيلنا أن لدينا شيئا آخر غير ذلك، فإننا نخدع أنفسنا ونأخذ إحساساً مصاحباً للفكر، خطأ، على أنه جزء من الفكر ذاته. فمن التناقض أن نقول أن للفكر أى معنى ليست له علاقة بوظيفته فحسب"[٣].

وقد أثمرت المحاولة التى قام بها "بيرس" لبوضح معنى الفكرة بالنظر إلى آثارها أو نتائجها العملية المترتبة عليها فى ارساء معالم الفلسفة البراجماتية العملية.

وجاء "وليم جيمس" ليوسع من معنى النتائج المترتبة على الفعل، لتشمل جميع النتائج أو الآثار المباشرة وغير المباشرة على السواء. يقول "جيمس" فى كتابه عن البراجماتية : "اذا أردنا أن نحصل على فكرة واضحة لموضوع ما، فليس علينا إلا أن ننظر إلى الآثار العملية التى يظن أنه قادر على أن يؤدى إليها والنتائج التى ننتظرها منه، ورد الفعل الضار الذى قد ينجم عنه، والذى يجب أن تتخذ الحيطة بإزائه، وإذا كانت الصورة العقلية التى لدينا عن هذا الموضوع ليست حقا صورة جوفاء فإنها ستتحول فى نهاية الأمر إلى مجموعة هذه الآثار العملية التى نتوقعها منه، سواء منها الآثار القريبة المباشرة أو البعيدة"[٤].

أما بالنسبة لجون ديوى فهو يقرر بأن الفكر ليس إلا وسيلة أو ذريعة لخدمة الحياة فسمى مذهبه بمذهب الذرائع Instrumentalism"[٥].

وعلى أية حال فإن ما تنشده البراجماتية وتسعى جاهدة إلى تحقيقه ينصب على اهتمامها بتوضيح الأفكار والمذاهب الفلسفية بهدف تبسيط صياغتها ومفرداتها لتعود بها جميعاً إلى مضامينها الواقعية، ولكنها لا تقف منها موقف الحكم. فالحكم النهائى يظل دائما أمراً شخصياً. فليس بمستغرب إذن أن يصل المنهج البراجماتى بأصحابه إلى نتائج جد مختلفة.

ولعلنا نجد فيما ذهب اليه "وليم جيمس" فى كتابه عن "البراجماتية"، ما يؤكد

هذا المعنى، حين دعا بوضوح إلى منهج جديد فى التفكير والعمل مرتكزاً إلى التجريبية الأصلية التى حمل لواءها "جيمس" متأثراً بأستاذه فى الطبيعيات "أجاسيز Agassiz"، وقد ضمنها كتابه "التجريبية الأصيلة". فالبراجماتية تستهدف أن تدخل فى الفلسفة المنهج العملى التجريبى الذي انعقد له لواء النصر وثبتت صحته وتبلورت نتائجه، وتحققت فاعليته فى شتى الميادين العلمية، وذلك بفضل حرصه على التحقيق الفعلى الواقعى لكل فكرة أو نظرية[٦].

يقول جيمس : ".. اشتد الجدال فى الفلسفة حول كلمات وأفكار ساء تعريفها، وكل فريق يدعى أن كلماته وأفكاره وحدها هى الصادقة، ومن هنا كانت الفائدة التى نجنيها عظيمة اذا اتخذنا منهجاً مقبولاً يجعل المعانى واضحة. وليس ثمة منهج أقرب إلى تناولنا فى التطبيق من تلك القاعدة البراجماتية"[٧].

وقد اتفق جون ديوى مع ما نادى به "جيمس"، حيث نراه يؤكد على ضرورة تطبيق منهج البحث العلمى على مختلف مجالات التفكير، ولا سيما مجال القيم كالأخلاق والجمال والسياسة وغيرها، آملاً فى أن يؤدى هذا إلى تغيير القيم بحيث تلائم ظروف ومقتضيات الحياة وتتمشى مع متطلباتها، والمنهج العلمى -فى رأيه- هو الطريقة التى يصطنعها الباحث فى الخروج من نطاق الفكر إلى نطاق الواقع العملى، وبهذا أضحت الفكرة اقتراحاً لحل إشكال، فإن وفقت إلى حله كانت صوابا[٨].

ومن ثم يمكن القول بأن سائر أفكارنا ومعتقداتنا ليست سوى أدوات فى حياتنا العملية، وليست حقائق ضرورية توصلنا إليها بالبرهان والاستدلال العقلى، أو كشفنا عنها كصور مطابقة لحقائق خارجية مستقلة عنا، بل ينبغى أن ننظر إليها كفروض عملية يوجهها الاختيار الذى تبعث عليه عوامل انسانية كثيرة. وبذلك تغدو الحقيقة المطلقة اختلاقا ليس له أدنى اعتبار فى التجربة العملية، وبالتالى فإن أى فكرة أو اعتقاد هو بمثابة الدعوى Claim اذا ما وضع موضع الممارسة لاختباره، وأسرعت نتائجه التى تنشأ عنه بتحقيق الغاية منه، فإن هذه الفكرة أو الاعتقاد الذى كان بمثابة الدعوى وطلب الحقيقة يصير

صادقاً[٩]. يقول جيمس : "الفكرة الصادقة هى الفكرة التى تساعدنا على تحقيق شئ"[١٠].

ولكى يكون تفكيرنا صائباً فى أمر من الأمور فما علينا الا أن نقدر النتائج العملية المتوقعة، والاحساسات التى نتوخاها، والاستجابات التى نحصيها، ومجموعة هذه التأثيرات المنتظرة هى التى تشكل مفهومنا عن هذا الأمر أو ذاك[١١]. وأن أى فكرة لا تعنى شيئا طالما أنها لا تؤثر على سلوكنا العملى الذى يمكن أن تنظمه وتؤدى إليه؛ بمعنى أن الفكرة هى التى تعطى لسلوكنا معنى ودلالة.

والواقع أن البراجماتية فى فحواها ومضمونها كنظرية، تهتم بالمعانى، وبتحليل السلوك، ذلك لأن التعبير عن الأفكار من خلال الفعل يعد من الأمور الأساسية، للإحاطة بمعنى هذه الأفكار ودلالتها، كما يتم فى ضوء ما يعنيه الفعل، أو بما يترتب عليه من آثاره العملية[١٢].

وهكذا اتفقت آراء كل من : بيرس وجيمس وديوى مؤسسى المذهب البراجماتى فى دعواهم القائلة بأن الأفكار الصادقة هى التى يمكن التحقق منها بالخبرة والتجربة[١٣].

* * *

هذا والدراسة التى بين أيدينا تهتم بالكشف عن "الحقيقة والأخلاق والدين من المنظور البراجماتى"، وقد تناولت هذه الموضوع فى ضوء منهج تحليلى مقارن، ولقد قمت بهذا البحث وفى ذهنى التساؤلات التالية :

١- *ما مفهوم الحقيقة فى الفكر البراجماتى ؟*

٢- *هل ترفض البراجماتية العقيدة الدينية لأن فوائدها لا تظهر فى مجال التطبيق العملى فى حياتنا الراهنة ؟*

٣- *هل يمكن القول بأن هناك أخلاقاً براجماتية ؟*

أولا : معنى البراجماتية وأنماطها

لعل السؤال الذى قد يتبادر إلى الذهن الآن هو : ما معنى البراجماتية؟

أ - الواقع أن البراجماتية Pragmatism تعنى فى المقام الأول "منهج Method" لتقييم أو حل المشاكل الفكرية، وهى تعنى أيضا "نظرية Theory" تدور حول أنواع المعرفة التى يمكن اكتسابها(١٤).

ب - أنها كما يقول لالاند Lalande فى معجمه الفلسفى مشتقة من الكلمة اليونانية براجما Pragma ومعناها العمل، وهى نظرية تقيس صحة الفكرة بما يترتب عليها من نتائج عملية(١٥). يقول بيرس : "إن تصورنا لموضوع ما هو تصورنا لما قد ينتج عن هذا الموضوع من آثار عملية لا أكثر"(١٦).

جـ - وقد تعنى البراجماتية أسلوبا فى توضيح الأفكار والمعانى لإزالة ما يشوبها من لبس وغموض. يقول وليم جيمس : "لكى نتوصل إلى وضوح كامل دقيق لأفكارنا عن شئ ما أو عن موضوع ما، فإننا لا نحتاج إلا أن ندخل فى اعتبارنا جميع الآثار الحسية المترتبة عملياً على هذه الفكرة، أو المتضمنة فى هذا المفهوم، وكذا جميع ردود الفعل التى يجب أن نتهيأ لها"(١٧).

د - كما قد تعنى البراجماتية "نظرية فى الصدق" الذى نتوصل إليه من تحليل وتوضيح المعانى والمعتقدات. ويرتبط معنى الصدق عند البراجماتيين بالنجاح العملى، أو بما يترجم إلى سلوك ناجح. وهذا ما يؤكده وليم جيمس بقوله أن الأفكار تصبح صادقة بقدر ما تساعدنا على ربطها بأجزاء أخرى من خبرتنا وتجاربنا بحيث تفضى إلى سلوك ناجح ومفيد فى الحياة. وذلك طالما أن كل فكرة، وكذلك كل لفظ تسمى به تلك الفكرة، لابد وأن يكون لها قيمة فورية فى الواقع أشبه بقيمة أوراق النقد. يقول وليم جيمس : "ينبغى عليك أن تستخرج من كل لفظ، قيمته الفورية الفعلية The Practical Cash-Value ، وأن تضعه موضع العمل فى نطاق

خبرتك"(١٨)، بحيث تكون قيمة الفكرة أو اللفظ مرتبطة بنجاح السلوك الذى يؤديه الانسان بموجب اعتقاده فى صحتها.

أنماط البراجماتية :

مما لا شك فيه أننا لا نجد فلسفة براجماتية واحدة متمثلة عند عدد من الفلاسفة، بقدر ما نلتقى بفلسفات براجماتية متعددة وفقاً للتصور الذى يتطلع من خلاله الفلاسفة البراجماتيون. فهناك براجماتية بيرس كما أسسها أو البراجماسية Pragmaticism كما أسماها فيما بعد. وهناك براجماتية Pragmatism وليم جيمس، وهناك براجماتية شيلر Schiller ذات الطابع الإنسانى Humanism ، وبراجماتية جون ديوى ذات الطابع الذرائعى أو الأداتى Instrumentalism ، فهم جميعا وان اختلفوا من زوايا أو أبعاد متعددة، إلا أن هناك إطاراً عاماً يجمعهم بحيث يسمح لنا أن نصف كل منهم بأنه فيلسوف براجماتى ذو طابع عملى(١٩).

وإذا كان أهم ما يتفرد به المنهج البراجماتى ويشكل قوام هذه الفلسفة يتمثل -على نحو ما ذكرنا- فى ارتباط صحة الفكرة بآثارها أو نتائجها العملية التى تفيد فى حل المشكلات. وعلى الرغم من اتفاق الفلاسفة البراجماتيين على هذا المبدأ العام، فهم على خلاف فيما بينهم حول النتائج التى تعد مرضية وتكون معياراً للصدق. ولعل هذا الاختلاف هو الذى يميز الأنماط الرئيسية للبراجماتية وهى:

١- البراجماتية الإنسانية :

وتقرر بأن كل ما يحقق الأهداف والرغبات الإنسانية فهو حق. وقد تبنّى هذا الاتجاه "وليم جيمس" فى بعض مؤلفاته وبخاصة كتاباته فى الأخلاق والدين. كما أخذ به كذلك الفيلسوف البراجماتى الانجليزى "شيلر Schiller".

٢- البراجماتية التجريبية :

وترى أن الحق هو ما يفضى إلى عمل، بمعنى ما يكون متحققاً بصورة

تجريبية[٢٠]، حتى لقد كان وليم جيمس يصف فلسفته بأنها تجريبية متطرفة "Rad-ical Empiricism" من حيث تصور الفلاسفة البراجماتيين استقلال الموجودات عن العقل المدرك[٢١].

٣- البراجماتية الاسمية :

وهى صورة مشتقة من البراجماتية التجريبية. وتذهب إلى القول بأن نتائج الأفكار ليست سوى ما نتوقعه فى هيئة وقائع جزئية مدركة فى الخبرات التى تحدث فى المستقبل، وعلى سبيل المثال، فإن معنى الطبيعة الإنسانية والأقوال الصحيحة التى تقال عن هذه الطبيعة لا تعبر عن جوهر معين لـ "الإنسان" بل بالأحرى عن تلك الأفعال الجزئية لأفراد الناس الجزئية. وقد كان كل من "بيرس" و "جيمس" فى بعض كتاباتهما، يرتبط بالموقف التجريبى، وفى أحيان أخرى يأخذ بالموقف الاسمى.

٤- البراجماتية البيولوجية :

ترتبط البراجماتية البيولوجية أو الرؤية البيولوجية بفلسفة جون ديوى. وهى تذهب إلى أن الفكر فى جوهره إنما يهدف إلى مساعدة الكائن العضوى ليتوافق مع بيئته، فالتأقلم أو التكيف الناجح المؤدى إلى النمو والبقاء هو بمثابة المعيار على صدق الأفكار[٢٢].

* * *

ثانيا : الجذور الفلسفية للفكر البراجماتى

مما لا شك فيه أن الفلسفات المعاصرة أصبحت فى حياتنا الراهنة -نتيجة لكثافة التبادل الثقافى بين العديد من بقاع العالم- غير مقصورة على بلدان دون غيرها، كما كان الحال فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.. فلم يعد الفكر البراجماتى وقفاً على الفلسفة الأمريكية، بل نجد صداه يتردد فى مختلف بلدان العالم[٢٣]. وهو ما يعنى أن الفلسفة

المعاصرة ليست وحدات فكرية مستقلة بعضها عن بعض تمام الاستقلال، أو هي مراكز فكرية مذهبية قابعة ومنعزلة بذاتها، بل هناك تواصل، وتفاعل، إن لم نقل حلقة متشابكة معقدة من الخيوط الفكرية المتداخلة. وربما كان ما يتميز به عصرنا الحالي أنه عصر الاحتكاك والتبادل الثقافي والفكري، فلم تعد هناك عُزلة فكرية في أي ركن من أركان المعمورة[٢٤].

ولكن علينا أولاً أن نبحث عن العوامل والأسباب التي ساعدت على ظهور الفكر البراجماتي في نهاية القرن التاسع عشر. ومن المؤكد القول بوجود براجماتيين حتى في العصور القديمة. بحيث يمكننا أن ننعت أي سوفسطائي بهذا الاسم كبروتاجوراس الذي ذكر أن الإنسان مقياس الأشياء جميعا[٢٥].

لقد ظهرت الفلسفة البراجماتية في بداية أمرها في بلد كان الشعور البراجماتي فيه مسيطراً على جوانب الحياة أكثر مما هو مسيطر في بلد آخر - أعني أمريكا[٢٦]. فقط ظهرت البراجماتية وسط قوم طالما آمنوا بالقيمة المدفوعة النقدية "Cash-Value" ، أكثر من إيمانهم بالتأمل. فقد خرج المستوطنون يحدوهم الأمل في الأرض الجديدة مقامرين ومغامرين، يواجهون أخطاراً غير متوقعة من هنود حمر وتقلبات الطبيعة وثوراتها. وبخروج المستوطنين وانغماسهم في حياة جديدة تطلب أن يعمل كل فرد ويسهم وينتج ويدافع ويبني ويتصدى للمخاطر ويحارب .. ففي ظل هذه الحياة تكونت قيم جديدة هزت القيم القديمة التي حملها المهاجرون معهم، فأصبح الإنسان بعمله لا بالطبقة التي ينتمي إليها، وسقطت العادات والتقاليد أمام حتمية الواقع المتحدي.

وعندما نادى بيرس وجيمس بالأفكار البراجماتية إدّعى كثير من الأمريكيين أنهم كانوا طوال حياتهم براجماتيين دون أن يفطنوا إلى هذه الحقيقة[٢٧]. وهكذا نمى الشعور البراجماتي وازدهر تدريجياً من بداياته البسيطة التي يمكن تتبع أصولها حتى العقد الثامن من القرن الماضي[٢٨].

والواقع أن الحياة الأمريكية فى القرن التاسع عشر ظلت تنهل وتقتبس من أصولها ومنابعها ومصادرها الأوربية، ولكن عملية الاقتباس هذه كانت مقترنة بعملية أخرى قوامها ملاءمة الأفكار الوافدة للتربة المحلية واستنبات بذور جديدة تخرج بدورها ثماراً جديدة وأفكاراً جديدة بدأت تلقح المصادر التى استقت منها وتتفاعل معها وتؤثر فيها، وهكذا دواليك.

وفى النصف الأول من القرن التاسع عشر ظل أثر التيار الفرنسى الإنسانى قوياً وفعالاً يعمل عمله فى المجتمع الأمريكى، وظلت مثله العليا المتمثلة فى الحرية والإخاء والمساواة تغذى مفاهيم الأمريكيين للديمقراطية.

ومن انجلترا جاءت الاختراعات العلمية والتكنولوجية. وتتابعت موجات من الأفكار السياسة والاجتماعية التى كانت توالى تأثيرها فى انجلترا فى ذلك الوقت، ثم تدفق الأدب الرومانسى الذى كان يلقى صدى وترحيباً كبيراً لدى الطبقات المتوسطة فى أمريكا بصفة خاصة.

كما وفدت من ألمانيا الفلسفة المثالية والفلسفة العقلية[٢٩]. ومن ناحية أخرى كانت أمريكا عند ظهور الفكر البراجماتى تجتاز فترة الصحوة فى أعقاب الحرب الأهلية وتتطلع إلى ابراز امكانياتها الثقافية والفكرية. وقد ظل النشاط الفلسفى الأمريكى على مدى فترة زمنية طويلة -وعلى النحو الذى كان عليه- مجرد انعكاس للتأثيرات الأوربية، مما دفع أحد المتتبعين للواقع الأمريكى فى مطلع القرن التاسع عشر وهو "ألكسندر دى توكفيل Alexandre De Tocqueville" إلى القول بأنه لا يوجد فى العالم أى بلد تُبخس فيه الفلسفة حقها بالدرجة التى تسود فى الولايات المتحدةالأمريكية. ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى أن الفلسفة تتسم بالغموض والتعقيد بالنسبة لأمة نشطة وشابة كالأمة الأمريكية فضلاً عن كونها بعيدة عن الاهتمامات المباشرة للمواطنين.

لقد شكلت أفكار القرن السابع عشر التى كانت يعتنقها أتباع مذهب كالفن

"Calvinists"* ، على سبيل المثال، استمراً للمناقشات الفلسفية فى انجلترا والتى كانت تهدف إلى تطبيق الأفكار المتداولة فى تلك المناقشات على المشاكل السائدة فى المجتمع الأمريكى الجديد. وكانت الأفكار الأوربية فى ذلك الوقت شديدة التأثير لدرجة جعلت حتى أكثر المفكرين المتيافيزيقيين أصالة وهو الواعظ المعروف فى نيو انجلند "جوناثان ادوارد Jonathan Edward" يتأثر تأثراً كبيراً بمعاصريه من الفلاسفة الأوربيين أمثال "جون لوك John Locke" و"أفلاطوني كامبردج Cambridge Platonists" وربما نيقولا مالبرانش Nikholas Melebranche أيضا. وقد انطبعت الفلسفة فى القرن الثامن عشر بأفكار فلاسفة التنوير الفرنسيين، كما انطبعت فى أوائل القرن التاسع عشر بأفكار الفلاسفة الرومانسيين الألمان. وبحلول نهاية القرن الثامن عشر كانت الفلسفة الأكاديمية قد أضحت نسخة عقيمة وجامدة من أفكار "الواقعيين الأسكتلنديين من أنصار مذهب الحس المشترك "Scottish Commou Sense Realists"* التى كانت تهدف

---

* قدم "كالفن" ملحبا نسقياً مترابطا، نشعر فيه بفهم أعمق، ومنطق أوثق، وتأثير أعم وأشمل، بحيث استطاع هذا المذهب من أن يكون نداً فى مواجهة ملهب الكنيسة الرومانية الكاثوليكية. حيث كان "كالفن" هو الذى أعطى لحركة الإصلاح الدينى أساسها القانونى. وقد انتشر ملحبه فى أوربا وأمريكا الشمالية، ونالت نظرياته الإصلاحية كل اهتمام من دراسة وتفسير وشرح وتأويل.
(انظر : على عبد المعطى محمد : الفكر السياسى الغربى، دار المعرفة الجامعية بالأسكندرية عام ١٩٨٨، ص ٢٤١).

* تتفق المذاهب الواقعية بشقيها الساذج والنقدى على القول بأن للأشياء الخارجية وجوداً عينياً مستقلاً عن العقل الذى يدركها، وعن جميع أفكار ذلك العقل وأحواله؛ فليس العالم الخارجى كما هو مدرك فى عقولنا إلا صورة لهذا العالم كما هو موجود فى الواقع.

ومن ثم فإن المعرفة عن الواقعيين من حيث هى ادراك عقلى أو حسى مطابقة لما هو ماثل فى الخارج، أو هى انعكاس العالم الخارجى على العقل. واذا كانت الواقعية الساذجة تسلم بأن معرفتنا صورة مطابقة للواقع الخارجى كما هو، وليس للعقل أى دور فى هذه المعرفة، فهد الواقعية النقدية تقوم بتحليل ونقد المعرفة الانسانية، وتؤكد على أنها مستمدة من الواقع عن طريق الحواس -كما قال الساذج- إلا أنها ليست صورة مطابقة تماما لهذا الواقع، بل هى صورة محورة لهذا الواقع يؤدى فيها العقل دوراً كبيراً، ومن تحليلهم للمعرفة مع اعترافهم بالواقع سموا بالواقعية النقدية.

أما أصحاب مذهب الحس المشترك من أمثال "هاتشيسون" فيحرصون على القول بأن لدى الإنسان حواس

إلى دحض وتفنيد ذلك المذهب الشكى Scepticism الذى وضع أسسه "دفيد هيوم David Hume"[٣٠].

إلا أنه خلال منتصف القرن التاسع عشر، كانت العوامل قد تجمعت وتضافرت لتبشر بانتعاش فلسفى يسعى إلى رفض الاعتراف بالتقاليد الفلسفة الأكاديمية والأوربية المقيمة البالية. وقد تحمل العبء الأكبر لهذا الانتعاش طائفة من المهاجرين الألمان الذين هاجروا إلى أمريكا عقب فشل ثورتهم عام ١٨٤٨ : ممن تلمذوا على يد هيجل "Hegel" وتأثروا بالجاهات النظريات العلمية الحديثة وبخاصة نظرية دارون فى النشوء والارتقاء. وقد عُرف هؤلاء المهاجرون باسم "الهيجيليين أتباع القديس لويس St. Louis Hegelians" الذين أنشأوا أول مجلة فلسفية، وهى مجلة الفلسفة التأملية The Journal of Speculative Philosophy ، حيث عرضوا فيها تراجم للفلاسفة الأوربيين الذين كانوا يقومون بمحاولات فلسفية جديدة آنذاك[٣١].

وهكذا يمكن القول بأن البيئة الأمريكية قد استنبتت بذوراً جديدة من كل ما غرسته فى أرضها أيا كان مصدره وخلعت عليه الصفات والخصائص والسمات والملامح الأمريكية التى بدأت بذورها بعد اكتمال نضجها تلقح مصادرها الأولى بلقاحها وتغذيها بعصارة فكرها[٣٢]. فمن مزاج الحياة الأمريكية، ومن نظرية دارون فى النشوء والارتقاء وما تفرع عنهما من علوم، ومن حقائق علم البيولوجى وعلم النفس الفسيولوجى نسج "وليم

باطنة هى أشبه ما تكون بالحواس الظاهرة، وهى تقوم بوظيفتها تلقائيا دون أن يحتاج إلى تدريب، وإن لم تكن فطرية بالمعنى الذى ينادى به أصحاب المعانى الفطرية لأن وظيفتها سلبية خالصة، ولعل السبب الذى يدعو — — الناس الى إنكار هذه الحاسة نزوعهم إلى تصور الطبيعة البشرية بحيث ترد الأفكار والمعانى إلى الإدراك الحسى أو العقلى، ففاتهم بذلك عدد كبير من القوى الادراكية المغروسة فى طبائع البشر مما لا يعد حساً ولا عقلاً.

(انظر : توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق، دار النهضة العربى، القاهرة ١٩٧٩، ص ٢٥٦-٢٥٧.

وانظر أيضاً ، على عبد المعطى محمد : الفلسفة العامة، دار المعرفة الجامعية بالأسكندرية عام ١٩٨٤، ص ٣٥-٣٦)

جيمس" فلسفته، ولكن ظل فى هذا النسيج خيط واضح من خيوط المثالية -واستمر وجوده مؤثراً وملموساً على الرغم من طغيان بقية خيوط النسيج الأخرى عليه[٣٣].

ومن ثم فإن الفلسفة الأمريكية التى تشكل نسيجها من الخيوط الفرنسية والانجليزية والألمانية -على النحو المشار إليه- وجدت تعبيراً بليغاً وبارعاً فى مطلع القرن التاسع عشر تمثل فى كتابات رجال من أمثال : رالف والد وامرسون، وتيودور باركر، وهنرى دافيد ثورو[٣٤].

ولكن إذا كنا ننظر إلى الفكر البراجماتى الذى بدأ على هذا النحو متأثراً بالأفكار والتيارات الأوربية: الفرنسية والانجليزية والألمانية، فإن سوابقه التاريخية تضرب بجذورها إلى عهد أسبق من ذلك بكثير. ومع ذلك فلا ينبغى أن يتطرق إلى الذهن أن الفلسفة البراجماتية ليست سوى الاستمرار المباشر لأية حركة أو مدرسة فلسفية خاصة. بل هى طريقة جديدة تماما فى التفكير، إستمدت أسباب تكوينها من جملة مصادر متعددة، فنراها قد رفضت كثيراً من الأفكار القديمة، واستوعبت غيرها، ولكن أصلها كان يرجع إلى موقف روحى محدد، وإلى تكيف خاص برز مع ظروف استثنائية. ولست أعنى من ذلك على الإطلاق أننا هنا إزاء اختيار تلفيقى لوجهات نظر أو مواقف فكرية متسقة فيما بينها بدرجات متفاوته، وإنما نعنى أننا إزاء مركب ضرورى أصيل، صدر عن اتساق باطن. كما أننا لسنا هنا ازاء تركيب ملهبى كامل الأطراف متوازن بانسجام، ولا تشوبه من الناحية المنطقية شائبة، وإنما نحن بصدد منهج أو طريقة متفتحة للتفلسف، متحررة نسبياً من قيود المذهبية. فالبراجماتية ليست مجموعة ثابتة من التعاليم، بقد ما هى موقف أو تكيف خاص يمكن أن يتمشى مع أى شكل ملهبى ممكن[٣٥].

ولعل هذا الرأى يتفق مع ما قال به جون أ. سميث : "..أننى أميل إلى الاعتقاد بأن ثمة فلسفة وطنية أمريكية، قد نشأت فى الواقع، كنظرية أو منهج للفكر، فيما تضمنته من جوانب متعددة، هى الفلسفة البراجماتية، ابتداء من أعمال "بيرس" واستطراداً من خلال أعمال "ديوى" "[٣٦].

وعلى أية حال فإن الفكر البراجماتي ينطوي على تقارب وثيق في تركيبه ومضمونه، وعلى اشتراك في الغاية، والمزاج الفلسفي، مع كل هذه المؤثرات وغيرها مما ظهر في العقود الأخيرة من القرن الماضي. وكان يتوخى الفكر البراجماتي الاستفادة من جميع هذه الأفكار، ثم تحويرها بحيث يؤلف بينها في مركب روحي أعلى. فالفلسفة البراجماتية إذن ليست بدعة تامة، كما يدعي خصومها، وليست مجرد تحوير لأفكار قديمة، وانما هي مركب أصيل يجمع بين دفتيه القديم والحديث، وحركتها لم تظهر بناء على اهتمام نظري بحت، بقدر ما ظهرت من العلاقة المباشرة بالحياة ذاتها ونتائجها بالنسبة للوجود الإنساني.

وهكذا تستطيع البراجماتية أن تقدم خدمات جليلة الى الحياة الإنسانية، اذ تُعلي الحياة على الفكر، والحياة العملية على الحياة التأملية[٣٧].

* * *

ثالثاً - معالم الفلسفة البراجماتية : أفكار وشخصيات

أ - البراجماتية عند بيرس :

يُنظر إلى بيرس على أنه المبشر الحقيقي للفلسفة البراجماتية أو الفلسفة العملية، لأنه كان مفكرها الأول، فهو الذي أنشأ هذه الفلسفة واختار اسمها.

ولد تشارلز ساندرز بيرس عام ١٨٣٩ بالولايات المتحدة الأمريكية، وتلقى دروسه في الفلسفة والمنطق والرياضيات والعلوم بجامعة هارفارد، وتخرج فيها عام ١٨٥٥. وقد حصل على درجة الماجستير في الفلسفة من الجامعة نفسها عام ١٨٦٢، كما نال درجة البكالوريوس في الكيمياء عام ١٨٦٣، وتوفي عام ١٩١٤.

لقد كانت بداية نشأة الفلسفة البراجماتية في "النادي الميتافيزيقي" فيما بين عامي ١٨٧٢-١٨٧٤، وهو النادي الذي كان يمثل كل من بيرس ووليم جيمس من بين

أعضائه، الاتجاه التجريبي الانجليزي في الفلسفة، في مقابل الاتجاه الميتافيزيقي الألماني الذي كان متمثلاً لدى معظم أعضائه. وقد قدم "بيرس" فيه بحثا نشر في مقالين بعد ذلك بعنوان :

(أ) تثبيت الاعتقاد The Fixation of Belief - نوفمبر ١٨٧٧.

(ب) كيف نوضح أفكارنا How to make our ideas Clear -يناير ١٨٧٨.

وهما المقالان اللذان حددا أول ظهور الفلسفة البراجماتية في شكلها المطبوع والمنشور[٣٨].

يقول بيرس : "كانت مناقشاتنا الفلسفية كلها تذهب في الهواء، وكانت تطير بسرعة في معظمها". وخشية أن ينتهي الأمر بالنادي إلى الحل دون أن يترك أي ذكرى مادية وراءه، فقد كتبت مقالاً عرضت فيه بعض الآراء التي كنت أحبذها دائماً تحت اسم البراجماتية. وقد قوبل مقالي بشئ من الترحاب، حتى أنني تشجعت بعد ذلك بست سنوات، أثر دعوة من الناشر الكبير السيد "و. ه. أبلتون" أن أنشره بتوسع ما في المجلة الشهيرة للعلم الشعبي، عدد نوفمبر ١٨٧٧ وعدد يناير ١٨٧٨" [٣٩].

لقد تبدت براجماتية بيرس حين تساءل عن معنى الفكرة ومعنى العبارة، ومتى يكون للفكرة معنى؟ ومتى تكون العبارة صادقة، ومتى يحق لنا أن نتكلم عن العبارة بوصفها معبرة عن فكرة ومتى لا يجوز؟

ولما انتهى بيرس إلى أن "الفكرة هي ما تعمله" أي أن معناها يرتبط بما يترتب عليها من نتائج وآثار عملية، صاغ لنفسه كلمة Pragmatism من كلمة Prctice التي تعني الممارسة والفعل. ولقد أراد بيرس من استخدامه لكلمة براجماتيزم ما يلي :-

١- أن تدل على معنى العمل والفعل، ولذا عادة ما تسمى الفلسفة البراجماتية باسم الفلسفة العملية أو فلسفة العمل.

٢- أن تكون كلمة جديدة واضحة المعنى لا لبس فيها ولا غموض يشوبها، وذلك على خلاف كثير من الكلمات المستخدمة فى مجال الفلسفة مثل المثالية والواقعية وغيرها.

٣- أن تتسم بشئ من الغلظة والقبح مما يمنع من انتشارها وشيوعها بين الناس حتى لا يصيبها الغموض واللبس، ويصبح شأنها شأن معظم الألفاظ التى تحتاج إلى تفسير وإيضاح.

ولما شاعت كلمة براجماتيزم بين الناس شيوعاً كبيراً، وأصابها التحوير على يد وليم جيمس وجون ديوى وفرديناند شيلر حين استخدموها بمعنى يغاير إلى حد ما معناها الذى أراده بيرس، فقد عمد بيرس إلى تعديل الكلمة بإضافة حروف زائدة وهى -Ci- إلى الكلمة الأصلية وهى "Pragmatism" بحيث أصبحت Pragmaticism ، أى براجماسية ، لعلها تصبح على درجة من القبح والغلظة -نطقاً أو كتابةً أو سمعاً- مما يحول دون انتشارها وشيوعها مرة أخرى أو تحوير معناها وبالتالى غموضها[٤٠]. يقول بيرس : "لقد ذاعت كلمة براجماتيزم بمعناها العام بين الناس ذيوعاً كبيراً، نتيجة لكتابات عالم النفس الشهير وليم جيمس وخاصة فيما عبر عنه باسم التجريبية المتطرفة، وإلى كتابات شيلر Schiller الذى صبغها بصبغة إنسانية .. حتى لقد أصبحنا نصادف هذه الكلمة من حين لآخر على صفحات الجرائد، واختلط معناها الحقيقى بالاستخدام الدارج على ألسنة الناس. ولذا فأننى بعد أن وجدت براجماتيزم قد ذاعت على هذا النحو، أعلن بالتالى ميلاد كلمة جديدة البراجماتيسيزم Pragmaticism بحيث تكون على درجة من القبح تحول دون اختطافها أو السطو عليها"[٤١].

وهكذا حاول بيرس - فى نظر رسل - أن يتبرأ من البراجماتية التى نسبها إليه جيمس، لذا أصبح يُطلق على فلسفته اسم البراجماتسيزم Pragmaticism ، آملا أن يُلفت هذا اللفظ الثقيل الذى ابتكره أنظار الناس إلى الاختلاف بين الفلسفتين[٤٢].

* * *

ب - براجماتية وليم جيمس :

مما لا شك فيه أن الفلسفة كانت بالنسبة لوليم جيمس نشاطاً جانبياً، ولكنه أصبح - فيما بعد - أهم الشخصيات الأمريكية الفلسفية بلا منازع. وعلى الرغم من أن تفكيره كان أقل عمقاً بالقياس إلى فلسفة بيرس، إلا أن شخصيته ومركزه جعلاه يمارس تأثيراً أوسع بكثير على الفكر الفلسفي، وبخاصة في أمريكا(٤٣). حيث كان المفكر وليم جيمس الذي قدر له أن يكون المشارك الأساسي في هذه الفلسفة الحديثة والمعروفة باسم البراجماتية Pragmatism ، ينحدر من أسرة عريقة، فهو شقيق الروائي الكبير هنري جيمس وابن المفكر السير هنري جيمس الأب الذي كان فيلسوفاً وواحداً من العلماء المبرزين(٤٤).

ولد وليم جيمس في مدينة نيويورك بالولايات المتحدة الأمريكية عام ١٨٤٢ وتوفي عام ١٩١٠، فامتدت حياته قرابة تسع وستين عاماً، قضاها في الدراسة والتحصيل العلمي، كما استفاد من مرافقة أخيه في دراساته بمدارس انجلترا وفرنسا وألمانيا وسويسرا. وقد أبدى اهتماماً في شبابه بالعلم الطبيعي والتصوير، وكان يأمل أن يصير مصوراً محترفاً. وفي عام ١٨٦١ التحق بجامعة هارفارد حيث درس علم الكيمياء والتشريح الفسيولوجي. وفي عام ١٨٦٤ دخل مدرسة الطب وحصل على درجتها عام ١٨٦٩(٤٥).

ولما كان وليم جيمس قد تدرب في صباه طبيباً، فقد عمل في تدريس الطب في مدرسة هارفارد الطبية، غير أنه عدل عن هذا العمل في وقت لاحق ليتفرغ لعلم النفس حيث أصبح من أهم مُنظري عصره. وقد انطلق جيمس من دراساته في علم النفس الذي يعالج الحياة الفكرية والدينية للإنسان إلى الفلسفة، وما لبث أن أصبح استاذاً للفلسفة في جامعة هارفارد وأول المدافعين عن البراجماتية(٤٦).

يذهب "جيمس" إلى أن الفلسفة البراجماتية تعد بمثابة تطويراً للاتجاه التجريبي العلمي ودفعاً به إلى نتائجه الطبيعية، ولعل هذا ما عناه وليم جيمس حين قال : إن

البراجماتيه اسم جديد لطريقة قديمة فى التفكير، إذ أنها تمثل اتجاها مألوفاً من قبل فى الفلسفة، هو الاتجاه التجريبى[٤٧].

وقد تكفل "جيمس" بشرح معالم هذه الفلسفة فى كتابه المشهور المعروف باسم البراجماتية. يقول "جيمس" : "إن المنهج العلمى هو عبارة عن محاولة يراد بها تفسير أى معنى بتعقب النتائج العملية القابلة له. فالمهم هو معرفة الفارق العلمى الذى يترتب على صدق هذا المعنى أو ذاك - أما من حيث لا يكون ثمة فارق على الإطلاق من الناحية العلمية، فإن معنى هذا أن الفكرتين متساويتان عملياً، وبالتالى فإن كل خلاف بهذا الصدد هو عبث لا طائل تحته"[٤٨].

فالبراجماتية من حيث هى منهج يراه معادلاً للموقف التجريبى. أى أنها لا تفرض مقدماً أية نتائج بعينها، وإنما هى مجرد وسيلة للتعامل مع العالم. وقوام هذا المنهج بوجه عام، يتمثل فى أن التمييزات التى لا تنطوى على فروق أو اختلافات عملية، لا معنى لها. ويستتبع هذا رفض للنظر إلى أية مسألة على أنها يمكن أن تنتهى فى أى وقت بصورة قاطعة.

ومن ثم فإن المنهج البراجماتى قد ذهب بوليم جيمس إلى القول بأن النظريات العلمية هى أدوات لسلوك فى المستقبل، ولا إجابات مقبولة نهائياً عن أسئلة حول الطبيعة. فمن الواجب ألا نرى فى النظرية تعاويذ سحرية من الكلمات التى تتيح للساحر أن يحكم قبضته على الطبيعة[٤٩].

وهذا يعنى أن المنهج البراجماتى فى نظر جيمس ليس بمثابة مذهب محدد المعالم، بل هو عبارة عن منهج مرن يمكن أن يصلح لفلسفات مختلفة. وما نسميه "بالنظرية" فى رأى هذا المنهج إنما هى عبارة عن أداة للبحث، لا إجابة حاسمة على المشكلة المعروضة. بحيث يمتنع بعدها كل بحث. فليست النظريات الفلسفية بمثابة مسكنات تسمح لنا بأن نركن إلى السكون والدعة، بل هى أدوات يجب أن نستعين بها فى التغيير من صفحة هذا العالم[٥٠].

لقد ساهم وليم جيمس فى أزمة عدم الثقة التى أبداها الأمريكيون تجاه النشاط النظرى والفكرى المجرد، وتساءلوا على نحو مباشر : ما الذى تسعى إلى تحقيقه عملية التنظير Theorizing؟ وما الجديد الذى تضيفه؟ ولماذا تُعد المشاكل الفردية ذات أهمية لدرجة تؤرق المنظّرين؟

- القيمة المدفوعة الفورية Cash-Value :

قبل إن يحدد "وليم جيمس" ما إذا كان أى إدعاء فلسفى مطروح يشكل إدعاءا حقيقياً، فانه حرص أولاً على تحديد العائد الفورى لمثل هذا الادعاء. أى أنه أرادَ أن يعرف وظيفة هذا الادعاء وما الجديد الذى سينبثق عنه، اذا ما ثبتت صحته. وطبقاً للنظرية البراجماتية Pragmatic Theory ، فان تفلسفنا ونشاطنا الفكرى يهدفان الى محاولة حل الصعاب التى تطرأ فى ثنايا محاولاتنا التعامل مع الواقع المعاش والخبرة العملية. ومن ثم ينبغى علينا أن نبحث عن "القيمة المدفوعة الفورية Cash - Value" لأفكارنا من حيث الفائدة التى تسفر عنها ممارستنا لهذة الأفكار. أما فيما يختص بأية نظرية، فيمكننا أن نتساءل : ما الجديد الذى يحققه ايمانى بهذه النظرية؟وما النتائج التى ستترتب على ممارساتى لو أننى تصرفت وفقاً لهذه النظرية؟ واذا لم يكن للنظرية الجديدة أية قيمة مدفوعة فورية، فإن هذا يعنى بأنها لا تضيف جديداً، أو أى فرق واضح، مهما كان ضئيلاً، سواء آمن الشخص بأنها حقيقية أو غير حقيقية، فضلاً عن أنها سوف لا تؤثر فى افعال الشخص بأى حال من الأحوال [٥١].

- النظريات كذرائع Theories as Instruments :

طبقاً لموقف وليم جيمس، فاننا لا نفكر الا من أجل أن نحل مشاكلنا، الأمر الذى يجعل من نظرياتنا ذرائع نستخدمها فى حل مشاكل واقعنا المعاش، وخبرتنا العملية، وبالتالى فانه ينبغى الحكم على هذه النظريات من حيث نجاحها فى القيام بهذه المهمة. ولنعطى مثالاً على ذلك من وجهة النظر البراجماتية : اذا فرضنا ان شخصاً ما يسير فى غابة وضل الطريق، فان احدى الوسائل المتاحة لعلاج هذا الموقف أو للخروج من هذا المأزق

تتمثل فى النشاط النظرى. فاذا أخذ هذا الشخص فى الحسبان بعض البيانات مثل موقع الشمس والاتجاه أو المسار الذى كان يسلكه، بالاضافة الى سابق معرفته بتضاريس المنطقة فإنه يستطيع أن يضع نظرية ازاء كيفية تخليص نفسه من هذا المأزق وبناء عليه يمكن تقدير القيمة المدفوعة الفورية للنظرية من حيث النتائج التى يمكن تحقيقها، سواء كانت هذه النظرية صحيحة أو باطلة، وفى الوقت نفسه يمكن الحكم على هذه النظرية وفقاً لما تقدمه من عون فى التعامل مع المشكلة.

وفى مقابل مثل هذه الحالات أو الأمثلة التى قد تسفر عن نتائج يمكن التنبؤ بها بوضوح خاصة عند احتكاكها بواقع الحياة والخبرة العملية، فاننا نجد، عددا من النظريات الفلسفية الكلاسيكية التى لا تتمتع الا بقدر ضئيل من القيمة العائدة أو التى لا يكون لها قيمة على الاطلاق اذ ما الجديد الذى سيتحقق لو آمن شخص ما بأن هذا الكون بأسره ما هو الا عقل كبير واحد فحسب، أو اذا ما اعتقد أن هذه النظرية ليست صحيحة وأن المشاكل المباشرة التى سيواجهها أو يصادفها ستبقى على حالها - ومعنى هذا أن أى اعتقاد ميتافيزيقى - مثل الذى ذكرناه آنفاً - قد يؤدى فى أفضل صوره الى أن يصبح الشخص سعيداً أو تعيساً فحسب، ولكنه بالقطع لن يؤدى الى تحقيق أية قيمة فورية أو عملية على الاطلاق، كما قد لا يكون له أية نتائج يمكن الاستفادة منها فى حل مشكلات العالم الطبيعى.

وانطلاقاً من الحكم بأن الوظيفة الأساسية لأية نظرية هى التعامل مع واقع الحياة والخبرة العملية، *لقد استخلص البراجماتيون النتيجة القائلة بأن النظرية تعد صحيحة اذا أمكن تطبيقها عملياً وبشكل مفيد.* فاذا تساءلنا : ماالذى نعنيه عندما نقول بأن نظرية ما أو عقيدة ما صحيحة؟ نجد اجابة البراجماتيين على هذا التساؤل تتمثل فى قولهم بأن هذه النظرية أو العقيدة قد خضعت للتدقيق والتحقيق بحيث ارتبط مقياس صحتها بمدى تعاملها بنجاح مع واقع الحياة والخبرة العملية - وعلى العكس من ذلك فان عدم صحتها أو زيفها يتحدد فى ضوء فشل المحاولات التى بذلت لتدقيقها وتحقيقها، لكونها غير قابلة للتطبيق بشكل مفيد فى حياتنا الواقعية.

-البراجماتية والعلم Pragmatism and Science:

يقول البراجماتيون بأن المعيار سالف الذكر والمعول عليه في تقييم حقيقة النظريات هو معيار علمى فى جوهره. فعندما يريد أحد العلماء أن يتحقق من صدق نظرية ما، فإنه يعمد إلى تصميم تجربة ليختبر من خلالها ما إذا كانت النظرية قابلة للتطبيق العملى المفيد فى ظل ظروف معينة أم لا. وبناء على ذلك، فإن الاختبار الذى أجرى مثلاً على لقاح "سولك ضد شلل الأطفال Salk Polio Vaccine" ، قد اعتمد فى اجرائه طريقة تهدف إلى معرفة أثر هذا اللقاح فى الوقاية من المرض، وقد اتخذ من نجاح هذه التجربة معياراً وأساساً للاستشهاد على صحة النظرية[٥٢] . فالمعرفة العلمية بالأمور الطبيعية تجرى بحسب المنهج التجريبى، أى فى داخل المختبرات، ونصل منها إلى قوانين مجردة تدل على العلاقات الحالة بين الأشياء. وهذه المعرفة المجردة تنعكس فيما بعد على الحياة العملية، وتستخدمها المصانع فى تحسين منتجاتها وتحقيق أغراضها [٥٣].

الواقع أن البحث التجريبى، العلمى بمعنى الكلمة، لا يتم خبط عشواء وانما يتجه إلى الأفكار التى يتوقف عليها حل المشكلة المعروضة للبحث[٥٤]. فكل الحقائق العلمية ان هى الا مجرد فروض نتحقق من صحتها عن طريق ملاحظة التجارب الجزئية، وليست أشد النظريات العلمية احتمالاً وانسجاماً سوى مجرد فروض، إلى أن نتثبت من صحتها بالرجوع إلى وقائع ملاحظة. وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى سائر تصوراتنا ومفهوماتنا فانه لابد من أن نخضعها لحكم التجربة، حتى نتحقق من صحتها عملياً. فاذا ماطبقنا على المعانى والتصورات والأفكار هذا المنهج التجريبى - فى رأى البراجماتية - كان فى استطاعتنا أن نميز بين القضايا الصحيحة من القضايا الكاذبة[٥٥].

يقول وليم جيمس: "ترى القاعدة البراجماتية أن معنى التصور قد يوجد دائماً، ان لم يكن فى بعض الجزئيات المحسوسة التى يشير اليها التصور باشارة مباشرة، ففى بعض الاختلافات فى مجرى التجربة البشرية التى عليها المعول فى صدق التصور ذاته"[٥٦].

وكان بيرس حريصاً كل الحرص علي تطبيق مناهج البحث العلمى على التفكير

الفلسفى، فالفكرة تعد صواباً متى أسفرت عنها نتائج نافعة مفيدة فى حياة الإنسان، وإلا وجب علينا اعتبارها باطلة أو غير ذات معنى يعول عليه، ومن هنا تمنى بيرس "اقامة" "مجتمع معملى" يقوم على نفس المناهج التى يطبقها العالم فى معمله [٥٧].

ومعنى هذا أن الأساس الوحيد الذى تميز به صحة أو بطلان الأفكار والمعانى، انما هو الفارق الذى يترتب عليها فى مجال العمل أو التطبيق. وبهذا المعنى يكون معيار الصدق أو الصواب عملياً خالصاً. فليس معيار الصدق يتمثل فى مطابقة الواقع، بل فى قيمة الفكرة، وما يترتب على الاقرار بها من نتائج عملية، مادام المعنى الوحيد للفكرة انما هو ذلك المعنى العملى [٥٨].

ولما كانت التجربة فى نظر الفلسفة البراجماتية أو العملية وثيقة الصلة بالتغير والزمان لأنها بطبيعتها تتجه صوب المستقبل، فان الفيلسوف البراجماتى هو الذى يقترب من الأشياء ويتطلع اليها عن كثب، بدلاً من أن يحلق فى أجواء الفضاء كما يفعل الفيلسوف الواحدى الذى ينظر إلى الأشياء من علياء سمائه، فيراها تختلط بعضها ببعض، بدلاً من أن يرى كل شىء على حدة فى وضوح وتميز.

ومن هنا تذهب البراجماتية إلى أن الروابط الماثلة بين الأشياء قابلة للتغير باستمرار: لأن من الممكن أن تنتظم الأشياء فى علاقات جديدة في أية لحظة من اللحظات، فتترك بذلك علاقاتها القديمة، وتقيم مع غيرها من الأشياء روابط أخرى جديدة. ومادام الزمان موجوداً بالفعل، ومادامت الصيرورة موجودة حقاً فانه لابد للعلاقات القائمة بين الأشياء من أن تخضع للتغير والصيرورة والزمان، ومن ثم يمكننا القول ان المزاج البراجماتى هو ذلك المزاج التجريبى الذى يؤثر النظر إلى الأشياء والوقائع، بدلاً من النظر إلى المبادىء أو المقولات العقلية [٥٩].

وهكذا أصبح صدق الأفكار والتصورات عند "بيرس" يقاس بمقياس العمل المنتج وليس بمنطق العقل المجرد، كما كان الحال عند أصحاب النزعة الصورية من الفلاسفة، وقد

شاركه هذا الرأى "وليم جيمس" فذهب إلى أن الفكرة الصادقة هى التى تؤدى بصاحبها إلى النجاح فى واقع الحياة، وكذلك الحال فى المعتقد، كلاهما لا يطلب لذاته وانما يطلب لترقية حياتنا وتحقيق اغراضنا (٦٠).

- البراجماتية والفلسفة التقليدية: Pragmatism and Traditional Philosophy

يعارض الفلاسفة البراجماتيون بما فيهم وليم جيمس موقف الفلسفة التقليدية التى تسعى إلى استقطاب الفكر الفلسفى إلى قطبين متنازعين، هما المثالية والواقعية. فكلاهما يتفق فى رد القضية الصادقة إلى أصول سابقة تكون أساساً لتحقيق صدقها، ولكنهما يختلفان حول هذه الأصول، فالمثاليون يحتكمون إلى الاتساق والتماسك الذاتى لأن الصدق أمر قبلى وهو قابع فى عقولنا ولا يتجلى الا بمسايرة الفكر لقوانين العقل. وأما الواقعيون فيقولون بأن صدق القضية يتمثل فى مطابقتها للموضوعات الخارجية التى تستقل بوجودها عن عقل الإنسان، ويكون التحقق منها بالرجوع إلى الأصل الخارجى الذى تكون القضية الصادقة صورة له (٦١).

وعلى هذا فان النظريات المثالية ترى أن العقل والموضوع المعروف شىء واحد على الاطلاق، على حين ترد المذاهب الواقعية المعرفة إلى ادراك ما هو موجود مستقلاً عنا، وهكذا. ولكنها جميعاً تشترك فى فرض واحد، فجميع هذه النظريات تقول بأن عملية البحث تستبعد أى عنصر للنشاط العملى يدخل فى تركيب الشىء المعروف. ومن الغريب حقاً أن هذا القول يصدق على المثالية كما يصدق على الواقعية (٦٢).

لقد كان اليقين فى المذاهب المثالية التقليدية منذ عهد أفلاطون حتى كانط بل وربما إلى ما بعد كانط، مرتكزاً على الحقائق الثابتة، لأنها قائمة فى عالم أعلى ثابتة، أزلية، ومعرفتنا لهذه الحقائق هو غاية المراد، ونهاية أمل الفيلسوف، حتى ليبذل قصارى جهده كى يتطابق وإياها، فإذا بلغها ظفر باليقين، وانتهى إلى الإطمئنان العقلى.

ولكن هذا المسلك إلى الحقائق الثابتة أشبه بالسراب، لأننا نركن إلى شىء ليس فى حقيقته ثابتاً، بل واقع الأمر يدل على أن الحياة فى كافة صورها فى تغير مستمر،

وجريان متصل ، فعلينا أن نتطابق مع هذا العالم المتغير، وأن نلتمس منه المعرفة، ونستمد منه اليقين. واذا كان اليقين غير ميسور فى عالم متغير، فعلينا أن نقنع بالرجحان.

ومن ثم يمكن القول بأنه بدلاً من اللجوء إلى الحقائق الثابتة المتعالية، ينبغى علينا النزول إلى الوقائع الموجودة فى عالم التغير، والتى تكتسب بالخبرة[٦٣]- وهو ما يعنى رفض البراجماتية للمعرفة المتعالية "Transcendentalism" والتى تتسامى عن دنيا الواقع[٦٤].

ويشير البراجماتيون فى سياق معارضتهم للمذهب المثالى وموقفه من الحقيقة، إلى أن السبب الوحيد الذى يسوقه الناس فى النظر إلى فكرة ما على أنها صادقة أو كاذبة، يتمثل فى أن الأولى قابلة للتطبيق المفيد فى واقع الحياة الإنسانية، فى حين أن الثانية غير قابلة لهذا التطبيق، وليس على الحكم بأن هذه الفكرة أو تلك تنسجم أو تتفق مع بعض المعايير أو المستويات المطلقة والمستقلة عن واقع التجربة الإنسانية. والمعيار الوحيد الذى يستند اليه البراجماتيون فى الحكم على ما يسمى بالحقائق المطلقة عند أفلاطون وديكارت وغيرهما من كبار الفلاسفة العقليين، يتمثل فى مدى تأثير هذه الحقائق على الجوانب المادية للحياة. ومن ثم كان من رأى وليم جيمس أن السبب الوحيد الذى يتيح لنا القول بأن شيئاً ما صادقاً هو كون هذا الشىء قابل للتطبيق بشكل مفيد فى الحياة[٦٥].

ويبدو أن المثالية والواقعية شريكتان - فى نظرية البراجماتية - فى تقليد واحد، هو الارتداد بالحقيقة إلى أصل سابق تتسق الفكرة أو تتطابق معه، وفى هذا يكون معيار صدقها. وهو ما ترفضه البراجماتية فى كافة اتجاهاتها سواء عند بيرس أو وليم جيمس أو شيلر، أو جون ديوى. فلم تعد الحقيقة فى نظر البراجماتية قائمة فى الأشياء، أو كامنة فى الذهن، جاثمة سلفاً هنالك، وعلينا استخراجها واكتشافها، بل هى ما تسفر عنه نتائج أفكارنا فى المستقبل. وهى نتائج ذات طابع عملى، لأن النتائج لا تصدر الا من خلال العمل[٦٦]. وبالتالى تعد الإدعاءات حول الطبيعة الاستقلالية والموضوعية للحقيقة

وكذلك كونها ثابتة ومطلقة، غير ذات معنى طالما فى استطاعتنا أن نتثبت من صحة هذه الحقيقة من واقع تجربتنا وأحكامنا.

- الحقيقة فى نظر البراجماتية Pragmatic Truth :

إستناداً على ماتقدم، فإن إحدى نتائج النظرية البراجماتية المتعلقة بالحقيقة، هى أن الحقيقة عبارة عن شىء يحدث لفكرة ما، أكثر من كونها خاصية ثابتة لفكرة ما تحاول الكشف عنها. وقبل أن يكتشف المرء ما إذا كان للفكرة أو النظرية أو الاعتقاد قابليته للتطبيق بصورة مفيدة، فإنها لا تعد صادقة ولا كاذبة، ولكن تصبح الفكرة صادقة أو كاذبة من خلال الاختبار أو التجربة التى تخضع لها، أو من حيث النتائج التى تسفر عنها، وكذلك من حيث توافقها وانسجامها مع أفكار ومعتقدات أخرى.

وهكذا فان الفكرة التى كانت سائدة قبل إكتشاف أمريكا والتى تقول بأن "هناك مساحات شاسعة من الأرض تقع بين أوربا وآسيا" لا تعد صادقة ولا كاذبة أنذاك، غير أنه نتيجة لاكتشافات كولومبوس "Columbus" وغيره من المستكشفين أصبحت صادقة. وعندما أصبحت كذلك فان أنكارها أو رفضها يعد أمراً كاذباً.

وبمرور الزمن حدثت تطورات عديدة فى مختلف الأفكار. ولما كانت هذه الأفكار تستخدم فيما يتعلق بالمشاكل والصعوبات التى يواجهها الإنسان كأداة أو ذريعة للتعامل مع هذه المشاكل والصعوبات، فقد أضحت هذه الأفكار صادقة إلى الحد الذى تقبل فيه التطبيق العملى المفيد، وتصبح كاذبة وزائفة فى حالة عدم قابليتها لهذا التطبيق المفيد. ومن هنا فإن الفكرة قد يتم تطبيقها بشكل مفيد لمدة وجيزة لتصبح بعد ذلك صادقة. وقد تصبح فى وقت لاحق غير قادرة على تحقيق نتائج مرضية أو تصبح غير قابلة للتحقق من صدقها عن طريق تعرضها لمزيد من الممارسة مع واقع الخبرة العملية، مما يجعلها بعد ذلك فكرة كاذبة أو زائفة أو غير صادقة. وفى هذا الصدد نجد من الضرورى أن نشير إلى عدد من النظريات العلمية المهجورة فى الوقت الراهن نتيجة لتعرضها لهذه الممارسة أو

الاحتكاك فى بداية أمرها، فنظرية "فلوجستون Phlogiston" مثلاً فى مجال الكيمياء التى تقول بوجود مادة فى الجو تعمل على اشتعال الاجسام - قبل اكتشاف عنصر الأوكسجين - ظلت سارية المفعول ومعترف بها فترة من الزمن، غير أنه بعد اجراء تجارب معينة فى القرن الثامن عشر لم تعد هذه النظرية تعطى نتائج مقبولة مما أدى إلى التخلى عنها.

وعلى هذا الأساس فإن الحقيقة ليست شيئاً ساكناً Static وغير قابلة للتغير والتبدل، بل إنها تنمو وتتطور مع مرور الزمن. وقد شهدت أحقاب عديدة عبر التاريخ الإنسانى نظريات وأفكار معينة كانت تعد مقبولة ومقنعة فى معالجة المشاكل السائدة فى تلك الأحقاب، غير أنه مع اجراء مزيد من التجارب وظهور مزيد من الصعوبات، طرأت على هذه النظريات والأفكار الصادقة تبدلاً وتغيراً لمواكبة المعطيات الجديدة [٦٧].

يتضح لنا من هذا أن الفهم البراجماتى للحقيقة دينامى Dynamic تماماً. فالحقيقة ليست شيئاً أزلياً، أو ملزماً على نحو مطلق، وليست شيئاً مقرراً من قبل، ولا شيئاً يغلبنا على أمرنا، إنها ليست جامدة قاطعة، محكمة مصقولة، وإنما هى سارية فى عملية الصيرورة، مثلها مثل كل ماهو كائن. فهى كشف وإختراع، وهى صنع لما هو جديد وإعادة تشكيل لما هو قديم، وهى خاضعة للصراع من أجل الوجود، وينبغى لها أن تستمر بلا إنقطاع على العمل من أجل إستخلاص حقوقها والاحتفاظ بها. ففى المجال النظرى، كما فى المجال البيولوجى، نوع من الانتقاء الطبيعى، واستبعاد للأسوأ وبقاء للأصلح. فمن الواجب أن تكون الحقائق قادرة على البقاء بذاتها وليس "الحقيقى آخر الأمر هو ما يصلح عملياً فحسب، بل هو أفضل ما يصلح عملياً" [٦٨].

ومن هنا نرى أن "الحقيقة" فى رأى جيمس ليست صفة ساكنة فى أية فكرة من الأفكار، بل هى أقرب ما تكون إلى حدث يعرض للفكرة فتصبح بمقتضاه صحيحة. فالفلسفة البراجماتية لا تجعل من الحقيقة مجرد توافق بين أفكارنا والواقع، بل هى تقرر

أن الفكرة تصبح حقيقية حينما نتأكد بالتجربة أنها فكرة صالحة مفيدة. وفى ضوء ذلك فان الفلسفة البراجماتية لابد أن تستحيل إلى منحى تطبيقى ينادى بامتحان الأفكار عملياً لمعرفة قيمتها، وأثرها، وفائدتها (٦٩).

لقد أراد "جيمس" أن يطبق منهجه العلمى على مسألة الحقيقة، فنادى بأن ما يحدد معنى الحقيقة "Truth" بصفة عامة إنما هو ما يترتب عليها من آثار ونتائج، وإذا كنا نميل إلى التميز بين صدق القضية (من حيث هى قول يكافىء فيه الاثبات للشىء المثبت) وبين مجموع العمليات التى لابد من القيام بها بهدف امتلاك تلك الحقيقة أو من أجل التوصل إلى معرفة صحتها، فإن الفلسفة البراجماتية ترفض هذا التميز، وتنادى بأن الحقيقة ليست مجموع تلك العمليات. فالنظرية الصحيحة هى تلك النظرية التى تقودنا بالفعل إلى النتائج العملية الفعالة، وبالتالى فإن الفكرة الحقيقية ليست بمثابة صورة مطابقة للشىء، بل هى بالأحرى عبارة عن فكرة من شأنها أن ترشدنا إلى إدراك ذلك الشىء (٧٠).

وإذا كان بعض الناس يؤثر الامتناع تماماً إزاء البحث عن الحقيقة، خشية الوقوع فى الخطأ، فإن الفيلسوف البراجماتى يعرف أن البحث عن الحقيقة مهمة خطيرة وشاقة وعسيرة تتطلب قدر من الجرأة والمخاطرة، ولهذا فهو لا يريد تعليق الحكم، بل يفضل الوقوع فى الخطأ عن الامتناع كلية عن البحث. ومتى استطاع الإنسان أن يعثر على الحق مكفولاً بشتى الضمانات، حتى يتوقف عن الحكم بدعوى أنه ليس ثمة ضمان لصحة معتقداتنا؟ ان الحياة لا تحتمل أدنى تأخير، فلماذا لا نعمل واضعين حياتنا نفسها بين أيدينا، حتى ندع للتجربة نفسها أن تفصل فى معتقداتنا وآرائنا ومبادىء أفعالنا؟ إن الحقيقة كما يراها أنصار البراجماتية هى بمثابة مهمة أو مشروع فهى تتطلب جهداً موصولاً، لا مجرد إنتظار سلبى فيه نتوقع ورود البداهة أو اليقين أو الاقتناع! وليس فى استطاعة الجراح الذى لا يعرف ما إذا كانت العملية الجراحية التى سيقوم بها كفيلة بانقاذ حياة المريض أم لا، أن يتوصل إلى الحقيقة بالكف عن اجراء العملية، بل ينبغى عليه أن يتبنى فرضاً محتملاً يعمل بمقتضاه (٧١).

ومن ناحية أخرى نجد أن هناك علاقة وثيقة بين النظرة البراجماتية للحقيقة وبين الاتجاه النفعي. ففي رأى وليم جيمس أن الحقيقة ليست إلا ما يقودنا إلى النجاح في الحياة، والمعتقدات الصحيحة هي وحدها التي تنتهي بنا إلى تحقيق أغراضنا الفعلية، وذلك لأن الحق لا يوجد أبداً منفصلاً عن الفعل أو السلوك، بل هو ذاته ليس إلا صورة من صور الفعل أو العمل الناجح، فنحن لا نفكر في الخلاء وإنما نفكر لنعيش، وعلى هذا النحو فإن أفكارنا ومعتقداتنا ليست إلا وسائل لتحقيق أغراضنا في الحياة، فالعقل بأسره في خدمة الحياة والسلوك العملي، وليس ثمة حقيقة مطلقة، بل هناك مجموعة عديدة من الحقائق التي ترتبط بمنافع كل منا، ولا توجد فكرة حقيقية في ذاتها لأن الفكرة تصبح حقيقية عن طريق آثارها(٧٢).

ومعنى ذلك أن البراجماتي لا يهتم بالواقع إلا بالقدر الذي يفيده ليكون متوافقاً مع مصلحته الشخصية وحاجاته ومنافعه الفردية، فهو لا يبالي إلا بما يعنيه هو ولا يعترف بحقيقته إلا بما يترتب عليها من تحقيق أغراضه(٧٣).

ولكن هل يستتبع بالضرورة القول بأن المنفعة هي معيار للحقيقة؟ الواقع أن الحقيقي نافع لأنه حقيقي، قبل أى اعتبار للمنفعة. وهذا ما يؤكده تشسترتون Chesteron في نقده للبراجماتية بقوله: " إن المذهب البراجماتي يعرف الحقيقة بأنها ما يفي بالحاجة. غير أن أول ما نحتاج إليه عندما نبحث عن الحقيقة هو ألا نكون براجماتيين)(٧٤). بمعنى أن القاعدة الأساسية التي نضعها عندما نهتم بالبحث عن الحقيقة، هي أن نستبعد النظر عن كل اعتبار للمنفعة.

- البراجماتية والأخلاق Pragmatism and Ethic :

طبقاً لموقف وليم جيمس، فإن ثمة ارتباطاً وثيقاً بين مفهوم الحقيقة عند البراجماتيين وفكرة الخير "goodness" . فطالما أن الحقيقة هي التي تكون قابلة للتطبيق المفيد أو التي تسفر عن نتائج مقبولة من واقع خبرتنا العملية، ومن ثم فإن ما هو حق

– وفقاً لهذا التصور – يتمثل فى ذلك الشىء الذى يحقق لنا فوائد إذا اعتقدنا فيه، أو بعبارة أخرى هو الشىء الخير [٧٥].

ومن ثم فالحق ليس مجرد صفة عينية متجسدة فى طبيعة الفكرة أو المعتقد، بل هو قابلية الفكرة لأن تكون وسيلة لسلوك عملى فى دنيانا الحاضرة، ومثل هذا يقال فى مجال الأخلاق، فالفعل الإنسانى يعد فعلاً فاضلاً متى حقق نفعاً فى حياة الإنسان وبالتالى أصبح معيار الصواب والخطأ هو "القيمة المنصرفة فى دنيا الواقع ..! ليس ثمة حق فى ذاته بصرف النظر عن ظروفه، انه كالسلعة تقدر قيمتها بثمنها الذى يدفع فيها فعلاً فى السوق !! [٧٦].

فمعيار الحكم على خيرية الأفعال وشريتها فى المجال الأخلاقى يكافىء معيار الحق والباطل فى ميدان المعرفة، هو منفعة الإنسان، وبهذا إتفق البراجماتيون مع السوفسطائية فى رد القيم إلى الإنسان، ولكنهم خالفوا السوفسطائية فى جعل الإنسان – وليس الفرد معيار هذه القيم، فإستبدلوا بهذا التجربة الإنسانية – وهى تجربة تنطبع فى نهاية الأمر بالطابع الاجتماعى.

يقول جون ديوى: "إن الفرد والمجتمع لا يناقض أحدهما الآخر، ولا ينفصل أحدهما عن الآخر، فالمجتمع مجتمع أفراد والفرد دائماً هو فرد اجتماعى، إذ لا وجود له بنفسه. فهو يعيش فى المجتمع، وللمجتمع، وبالمجتمع، وهذا بالضبط أمر المجتمع الذى لا وجود له إلا فى داخل الأفراد الذين يكونونه" [٧٧] "والفرد كمجرد فرد ليس هو صانع المطلب النهائى للعمل الأخلاقى، أو هو الذى يقر الغرض النهائى، أو هو الذى يزودنا بالمعايير النهائية للإستحقاق. إن الذى يقرر هذه الأشياء إنما هو نظام وتطور حياة أوسع يندرج هو فى اطارها" [٧٨].

وهكذا إستحالت الأخلاق إلى أخلاق منفعة، فالمثل الأعلى هو ما يشبع أكثر ما يمكن من رغبات الإنسان، وبالتالى يمتنع وجود مثل عليا عامة أو مبادىء أخلاقية مطلقة

تصلح لكل إنسان فى كل زمان ومكان، كما كان يقول أصحاب المثالية من الأخلاقيين، وإن لم يمنع هذا من القول بأن البراجماتية قد أقرت قاعدة عامة للسلوك هى : معيار الحق ومقياس الخير وغيره من القيم، يتمثل في القاعدة التى تقول : إن الفكرة أو المبدأ حق متى تحول عند معتنقه إلى سلوك ناجح في حياته، وهكذا سُخّر العقل فى الفلسفة البراجماتية لتيسير سبل الحياة واشباع الرغبات، ولم يعد مكترساً بالبحث عن حقائق الأشياء، ووضع المبادىء المطلقة والمثل العليا ونحوها مما قالت به الفلسفة المثالية[٧٩]. بل ينصب اهتمام البراجماتية على ما تحققه الفكرة من نتائج وآثار عملية ونافعة ومفيدة.

ولكن إذا كان معيار الصواب والخطأ بالنسبة لأى فكرة هى قابليتها لأن تكون أداة للسلوك العملى، وكان ارتباط الفضيلة فى ميدان الأخلاق بما يحققه العمل الفاضل من قيمة ونفع فى حياة الإنسان. فإن إخضاع الأخلاق للمنفعة، على هذا النحو من جانب البراجماتيين يعد خروجاً على مواقف معظم الأخلاقيين القدامى ويتضح ذلك بجلاء فى استغناء المذهب البراجماتى عن الوسيلة فى سبيل الغاية وكأنه يربط الوسيلة بالغاية أو كأنه يقبل الفكرة القائلة بأن الغاية تبرر الوسيلة، ونحن نعلم ما ينطوى عليه هذا القول من فظاعة وتقويض لمبادىء الأخلاق[٨٠].

ويبدو مما سبق أن المنهج البراجماتى المتبع فى معالجة مسألة الخير والشر، أو الصواب والخطأ، هو نفس الأسلوب المتبع فى تحديد ما إذا كانت الفكرة صادقة أو كاذبة. وعلى هذا الأساس فانه - إزاء أى مشكلة تعترض سبيلنا فى مجال السلوك الإنسانى - يمكننا أن نتساءل: هل قيامنا ببعض الأعمال المحددة يعد أمراً صحيحاً من أجل حل المشكلة التى أمامنا؟ وهنا ينبغى أن نحكم على الاجابة على هذا السؤال فى ضوء ما اذا كانت هذه الأعمال محققة لنتائج مقبولة فى حل مثل هذه المشكلة. فإذا إعتقد شخص ما - أن الطريقة الصحيحة لحل مشاكله المالية تتمثل فى قيامه بسرقة بنك، فإن الإختبار المطبق هنا يتمثل في الإختبار البراجماتى التالى :

فاذا إفترضنا بأن حصراً دقيقاً قد أجرى لمعرفة النتائج المحتملة والغير مقبولة لعملية سرقة البنك، كأن تؤدى به إلى السجن، فضلاً عن الضرر الذى سيلحق بالآخرين

نتيجة لهذه السرقة، حينئذ سوف يستنتج هذا الشخص بأن الحل المتمثل فى قيامه بسرقة البنك من أجل حل مشاكله المالية هو حل خاطىء.

ومن ناحية أخرى فقد يتجاهل شخص آخر النتائج المترتبة على سرقة البنك. ومن ثم يرى أن هذا الحل هو حل "صحيح". ومن الواضح فى هذه الحالة أن البراجماتية لا تستطيع أن تقدم أية مبادىء أخلاقية مطلقة. ومن ثم يجب علينا أن نتصرف دائماً على ضوء الفرضية Hypothesis القابلة للتطبيق المفيد، وهى الفرضية التى يتعين أن تنطوى على تقييم ذاتى خالص[81].

- رأى وليم جيمس فى العقيدة الدينية James on Religiuos Belief

كرس وليم جيمس - وربما لأسباب خاصة ترتبط بما ورثه عن أسرته - جزءاً كبيراً من جهوده لفحص مسائل الدين والمعتقدات الدينية من منظور براجماتى. فعلى العكس من موقف رجال الدين اللاهوتيين الذين يصرون على صدق بعض المعتقدات الدينية، وكذلك على خلاف من الأشخاص ذوى التوجه العلمى الذين يصدرون أحكامهم على المعتقدات والآراء الدينية باستخدام أحدث المبتكرات العلمية، فقد كان وليم جيمس مهتماً بفحص "القيمة الفورية" لكل عقيدة عن طريق طرح السؤال التالى : لماذا يتقبل الناس عقيدة معينة دون غيرها؟ وما الجديد الذى سيتحقق فى حياتهم نتيجة اعتناق مثل هذه العقيدة؟

ومن خلال دراساته حول "تنوع الخبرة الدينية " The Varieties of Religious Experience وإرادة الاعتقاد "The will to Believe" "زعم وليم جيمس بأن هناك بعض الناس ممن يتسم تفكيرهم بالواقعية العنيدة" والذين يميلون إلى عدم تصديق أى شىء إلا بموجب سند ودليل علمى، ينصب اهتمامهم بدرجة أكبر على عدم المجازفة والتمسك بعقائد يحتمل أن تكون زائفة، مما يجعلهم يحرصون على التمسك بعقائد من شأنها - فى حالة تأكد صحتها - أن تعطى شعوراً بالسرور - الا أن ما تفتقر اليه هو عدم وجو دليل قوى على صحتها.

ومن ناحية أخرى، فهناك مجموعة أخرى، ممن يتسم تفكيرهم بالمرونة، والذين يريدون أن يؤمنوا ويصدقوا بأشياء عن العالم تجعلهم يشعرون بالسرور والسعادة . فإن السؤال الذي يتبادر للذهن الآن: أي هاتين المجموعتين من الناس هي التي على حق؟ لقد كشف التحليل البراجماتي الذي اقترحه وليم جيمس عن أن هذا السؤال هام وأساسي في بيان أي طريق يكون أفضل من غيره لهاتين المجموعتين. فإذا إستطاع شخص ما أن يقف من مسألة العقيدة موقفاً دوجماطيقياً لا يستند إلى أي دليل، أي دون أن يكلف نفسه مشقة البحث عما إذا كانت هذه العقيدة صحيحة أم لا، فإن هذا الشخص يستطيع أن يرى مجموعات معينة من المعتقدات تقبل التطبيق بشكل مفيد عند بعض الناس، ومن ثم توفر حياة تتسم بقدر أكبر من القناعة والرضا. وطالما ظلت هذه المعتقدات قابلة للعمل كموجهات أو دلائل في الحياة أو كمواقف مقبولة، فإنه يمكن القول - من وجهة النظر البراجماتية - بأنها معتقدات صادقة. وهكذا فقد أحس وليم جيمس بأن التحليل البراجماتي يمكن أن يستبعد السؤال المتعلق بالاعتقاد الأخلاقي والديني من مجالات الخلافات اللاهوتية أو الدقة العلمية Scientific Scrutiny [٨٢].

ومن هنا ترى البراجماتية أن معيارنا للحكم على أمور الدين يتمثل في التجربة التي تكشف عن تأثيره في تحقيق سعادتنا والدوافع التي تحملنا علي العمل، ولا شك في أثر الدين في سلوك الإنسان وتقدم المجتمع، فالمهم في الدين نتائجه وآثاره في حياة الفرد وسيرة المجتمع. ولا غرابة في هذا نظرنا اليه في ضوء الفلسفة البراجماتية التي كانت في صميمها نظرية في ماهية الحق ومنهجاً لإقرار الحقيقة وإتفاق الرأي بصددها. فكانت الحقيقة عندهم إختراع شيء جديد وليس إكتشاف شيء موجود بالفعل، وأصبح مقياس صوابها فيما تحققه من منفعة في دنيا العمل، ووظيفة العقل وضع الخطط التي تمكننا من السيطرة على الأشياء وتسخيرها لمصلحة بني الإنسان، والدين الصحيح هو الذي يسلم إلى التفاؤل، دين الخير للمجتمع، ومن الخطأ مع هذا أن تقوم الدين على أساس عقلي وندرسه دراسة موضوعية، فإن المهم أثره في حياة صاحبه [٨٣]. ففكرة الألوهية والعالم الآخر والحساب والآخروي تعد في نظر البراجماتيين أفكاراً صحيحة بمقدار ما تؤدي اليه من منفعة مؤكدة في الحياة العملية [٨٤].

ولكن الأمر بالنسبة إلى القضايا الأخلاقية والدينية أو تلك التى تتطلب ايماناً واعتقاداً. أو ما هو الموقف إزاء الأفكار التى تستعصى علينا أن نحكم بأنها صحيحة أو كاذبة؟ هل ينبغى علينا فى هذه الحالة أن نتوقف عن الحكم عليها، أم هل يحسن بنا أن نفترض عدة فروض من أجل تقييمها؟ يجيب "وليم جيمس" على هذه التساؤلات بقوله إننا فى واقع الأمر لا نستطيع أن نحيا أو أن نفكر، دون قدر من الإيمان أو الإعتقاد، وليس الإعتقاد إلا مجرد فرض ناجح. فلماذا لا نلجىء إلى "إرادة الاعتقاد" حيث يُصعب الوصول إلى بداهة عقلية يقينية؟ ألا يحدث أحياناً أن يكون "الإعتقاد" نفسه عاملاً فعالاً من عوامل "تحقق" ما نؤمن به أو ما نعتقد به؟ إن إعتقادك بأمانة شخص ما قد يكون هو الكفيل ببث روح الأمانة فى نفسه، كما أم ثقتك به قد تجعل منه شخصاً جديراً بالثقة حقاً - فلماذا لا نقول أن ثمة حالات فيها يخلق الايمان Faith نفسه. وسائل تحققه، بحيث يصح القول بأن الفكرة تولد الواقعة، كما أن الرغبة تولد الفكرة "Thought becomes father to fact, as the wish was father to the thought" قد يتراءى للبعض أن كل ما لدينا من معتقدات يقيم على بداهة موضوعية قوامها المنطق والنظر المجرد، ولكن الحقيقة أن للارادة دخلاً كبيراً فى معظم ما ندين به من معتقدات، فنحن لسنا كائنات عقلية محضة تتولد معتقداتها بطريقة قهرية أو عن اقتناع عقلى، بل ان عامل "الإختيار" هو الذى يحدد اعتقادنا إلى حد كبير، ومعنى هذا أن طبيعتنا غير العقلية لها دور واضح فى كثير من آرائنا ومعتقداتنا. بل أننا حتى اذا اعتقدنا أن هناك "حقاً" وأن عقلنا قادر على ادراكه، فان هذا الاعتقاد نفسه ان هو إلا تعبير عن رغبة وجدانية تدخل فيها بعض عناصر ارادية وأخرى اجتماعية [٨٥].

ومن ثم فالفلسفة البراجماتية لا ترى فى العالم نظاماً آلياً نحن فيه بمثابة عجلة صغيرة، بل هى ترى أن الكون الحقيقى الذى يتجلى لنا من خلال التجربة هو ذلك الذى يتجاوب مع حاجاتنا ورغباتنا وميولنا، بحيث نستطيع أن نزاول عملنا ونحقق طبيعتنا. وهكذا الحال أيضاً ازاء المسائل الدينية، فان الفكر البراجماتى انما يتناول الدين من منظور الحاجات الإنسانية نفسها. وعلى هذا الأساس فان وليم جيمس لا يركز إهتمامه بالبحث

عن أدلة لاثبات وجود الله، وانما هو يمضى مباشرة إلى الوقائع، فيجعل من "التجارب الدينية" نفسها نقطة البداية. فهو لا يتحدث عن التجربة الدينية" على وجه العموم بل، بل يتعرض لتجارب دينية عديدة، لأنه يرى أن للتجربة الدينية من الصور بقدر ما هنالك من أفراد متدينين. ومعنى هذا اننا هنا أمام نزعة تجريبية فردية هى التى اتسم بطابعها منهج جيمس فى دراسته لمسائل الدين. فليست التجارب الدينية فى نظره مجرد "وثائق" نقوم بجمعها ودراستها وتحليلها، بل هى أقرب ما تكون إلى "كشوف" نتعرف من خلالها كيف تتجلى الحقيقة الالهية لأفراد مختلفين.

والواقع أن العقيدة الدينية عند جيمس تتمثل فى الشعور الدينى أو العاطفة الدينية. فليست العبرة بالطقوس والشعائر والفرائض، بل العبرة بالروح والديانة الشخصية حيث أن مسألة الدين أمر شخصى فى جوهره، فليس المهم أن نعرف الأسس النظرية التى تقوم عليها عقائده، بل المهم أن نقف على ثماره ونتائجه. أضف إلى ذلك، فان الدين يلتصق بالحياة، لأن كلاهما يحيا وفقاً لمزاجه الدينى. فالشعور الدينى هو عبارة عن شعور بالتوافق الباطنى العميق، شعور بالأمن والسلام والراحة والاغتباط، شعور بأن كل شيء يسير على ما يرام فى داخلنا وفى العالم الخارجى من حولنا[(٨٦)].

- تعددية الكون The Pluralistic of Universe :

اجتهد وليم جيمس في وضع وتطوير تصور حول الكون يساير نظريته بصدد الصدق والخير. وتمثلت نقطة البداية فى اعتقاده بأن واقع الخبرة ليست شيئاً مطروحاً أمامنا للاختبار، وبدلاً من ذلك فهناك نوع من الفوضى التى تضج بالتداخل والاضطراب والتى نستطيع أن نميز فيها جوانب متعددة نسميها أنفسنا Ourselves أو الموضوعات الفيزيقية " Physical Objects " .. الخ .. وتجرى عمليات التمييز فى هذا الصدد بالرجوع إلى الصعوبات والمشاكل التى تواجهنا فى واقع خبرتنا العملية، كما يتم اكتسابها وتحديدها من ثنايا هذا الواقع على هيئة طرائق للتعامل مع المشاكل، وترتبط عمليتا التنظيم والاختيار للموضوعات التى تشكل عالمنا الذى نعيش فيه بحاجتنا إلى

التعامل بصورة مقبولة مع مختلف العقبات التى تعترض سبيلنا بهدف الوصول إلى العمل الناجح. ومن ثم فليس هناك - فى رأى وليم جيمس - عالم ثابت ومستقر لنقوم باكتشافه من خلال التجربة، بل هناك بحث مستمر عن الحلول القابلة للتطبيق المفيد فى مواجهة المشاكل. وينبغى علينا أن لا نعد أى تصور مفرد للكون بمثابة الاجابة النهائية والكاملة، بل ان التصور المستمر فى معرفتنا للكون يمثل الفكرة ذات المغزى التى نحصل عليها من العالم الطبيعى. وفى الوقت الذى نبذل فيه محاولات مستمرة لاكتشاف طرق جديدة لتنظيم واختيار سمات وملامح من واقع خبرتنا العملية، تبدأ فى الظهور ملامح جديدة للكون. ومن هنا فإن البراجماتية تنظر إلى كل من المعرفة والكون على أنهما يمتلكان خاصية تطورية تسعى لتحقيق النمو التطور اللازم لمجابهة الظروف والحاجات الجديدة.

لقد كان هذا التصور الحديث للكون متناقضاً تماماً مع التصورات الميتافيزيقية الأكثر شمولية وجموداً والتى ابتدعها الفلاسفة القدماء. لقد أعطى الفلاسفة الماديون materialists والمثاليون idealists وغيرهم صورة للكون تسود فيها - طوال الوقت بعض الملامح المحددة والقاطعة. وفى مقابل هذا التصور القديم للكون وضع البراجماتيون تصوراً للكون متعدد الوظائف ينطوى على كثير من الملامح والإحتمالات، بحيث يتعذر فحصه وحل ألغازه وطلاسمه دفعة واحدة، بل يتعين دراسة هذا الكون بروية وامعان نظر فى سياق نشوئه وتطوره. وكلما اتضحت وتكشفت أحداث الطبيعة، فان فهماً يصبح بدوره قابلاً لأن يتجلى ويتضح بنفس الطريقة التدريجية والتطورية التى تسلكها الطبيعـــة(٨٧).

جـ- النظرية البراجماتية عند ديوى :المذهب الذرائعى Instrumentalism:

قام جون ديوى Dewey فى القرن العشرين بوضع الأسس الشكلية لنمط من الفلسفة البراجماتية أطلق عليها اسم الذرائعية Instrumentalism" ، وهذا النمط من الفلسفة كان ولا يزال من أكثر التفكير شيوعاً فى المجتمع الأمريكى - وقد وضع ديوى - الذى يمكن اعتباره أكثر المفكرين الأمريكيين المعصرين تأثيراً - نظرية فى المعرفة ترتكز بصورة جوهرية على الدور البيولوجى والسيكولوجى الذى تلعبه عملية التعرف

"Knowing" فى شئون الإنسان، ومن ثم حاول استخدام هذا المفهوم كدليل فى توجيه تطبيقات الأنشطة الفكرية لدى الإنسان على المشاكل الاجتماعية المعاصرة (٨٨). وهو ما يعنى أن المعرفة فى نظر ديوى بمثابة أداة أو وظيفة من شأنها أن تسهم فى خدمة مطالب الحياة (٨٩).

- مفهوم ديوى عن التفكير والخبرة: Dewey's Concept of Experience and Thinking

طبقاً لما يراه ديوى، فان ما يشكل واقع خبرتنا العملية يتمثل فى التفاعل المتبادل بين كائن حى بيولوجى وبيئته environment. فخبرتنا ليست شيئاً معروفاً من قبل ولكنها عبارة عن فعل من يبدأ الأفعال الكثيرة التى يقوم بها الكائن الحى خلال ممارسته للحياة، حيث تعترضه بعض المواقف التى لا يستطيع أن يعمل فى ظلها، ومن ثم يلجأ إلى التفكير كوسيلة للتعامل مع مثل هذه المواقف المحيرة distubing وذلك عن طريق إبتداع فرضيات أو أدلة للأعمال المستقبلية، تحدد مزايا أو فوائد هذه الأعمال. من الناحية الفكرية مستخدماً معياراً عملياً يقوم على التحقق فيما إذا كان فى إمكان الكائن الحى أن يؤدى وظيفته الآن بصورة مقبولة مرة أخرى (أى بعد التفكير). ويعد الفكر العلمى، بصفة خاصة، وسيلة فعالة فى حل المشكلات. فعند ظهور المشاكل تنطلق سلسلة من ردود الفعل المتعلق بالنشاط العقلى الموجه نحو اكتشاف حل مقابل للتطبيق العملى المفيد، من شأنه التصدى للصعوبات التى تواجه الكائن الحىّ وتعترض سبيله (٩٠).

والملاحظ أن المذاهب التقليدية قد قصرت عمل الذهن على الوقوف من الأشياء الخارجية موقف المتفرج، تراها من خارج، ولا يتدخل فى أحداثها، ولا شأن له بتوجيهها، ولا يشارك فى مسرح مأساتها. ومن هنا كان الفيلسوف الحق - فى نظرهم - هو الذى يتعالى ويعين فى برجه العاجى، ولا يكترث بالحياة، لا عمل له سوى التأمل (٩١).

الواقع أن معرفة حقيقة الأشياء لا تكون بالقوى الذهنية التى تقف موقفاً سلبياً يقتصر على التسجيل والمعاينة فحسب، بل ينبغى أن تتخذ موقف المشاركة الإيجابية فى مجرى الحياة، لأن المناهج العلمية الحديثة "تغير" الأحداث والظواهر كيفما تشاء، فهى

تدخل تغييراً معيناً لترى ما يحدث بعد ذلك من تغيرات والعلاقة بين هذه التغيرات هي موضوع المعرفة [٩٢].

ويزعم جون ديوى أن كثيراً من الأعمال الفلسفية السابقة تعد فى حقيقة أمرها عقبة كؤود تقف أمام عملية حل المشكلات . وعندما حاول الفلاسفة فصل التنظير عن الاهتمامات العملية - فى إطار بحثهم عن حلول مطلقة وعامة لمسائل فلسفية - وجدوا أنفسهم قد ابتعدوا بصورة تكادُ تكون كاملة عن تلبية الاحتياجات البشرية التى تطلق العنان للفكر، كما أنهم فرضوا مفاهيم أو تصورات معينة سابقة الادراك على الفكر الإنسانى إلى جانب رفضهم السماح لأية معتقدات جديدة أو أية حلول جديدة للتدخل فى شئون الإنسان.

غير ما نحتاج إليه اليوم - في رأى ديوى - هو إعادة بناء الفلسفة من جديد بحيث يمكنها التصدى للمشاكل التى تواجهنا فى حياتنا العملية. فإذا ما لعبت الفلسفة هذا الدور فسوف تتوقف عن كونها موضوعاً مبهماً وغامضاً وعن كونها قليلة أو عديمة الجدوى بالنسبة لمشاغل حياة الناس اليومية، بل ستصبح بمثابة القوة الدافعة والموجهة بصورة إيجابية فى وضع وتطوير أدوات ذرائعية جديدة تساعد الإنسان فى صراعه مع البيئة، وفى قيام عالم أفضل يتم فيه التغلب تدريجياً على بعض المشاكل التى تواجه الإنسان فى الوقت الراهن [٩٣].

- ديوى والتربية المتقدمة Dewey and progressive Education:

يرى جون ديوى أن نمط الفلسفة البراجماتية التى ينتمى اليها تتمتع بتطبيقات واسعة الانتشار فى المجتمع الإنسانى، ذلك لأن من أهم الوظائف الكثيرة التى تتميز بها نظريته الفلسفية يتمثل فى أنها قابلة للتطبيق فى المجال التربوى [٩٤].

والواقع أن جون ديوى كان ولا يزال من أعظم رجال التربية فى العصر الحديث وسر عظمته أنه كان مربياً أولاً ثم فيلسوفاً ثانياً. فقد دخل إلى ميدان الفلسفة من باب التربية وإن كان قد إنتهى إلى القول بأن الفلسفة والتربية تعبران عن شىء واحد أو

كوجهين لعملة واحدة[٩٥]. ولعل هذا ما حدا بروبرت راسك R. Rusk إلى القول بأنه مامن أحد منذ عهد السوفسطائيين قد وحد بين التربية والفلسفة كما فعل جون ديوى[٩٦].

يشير ديوى إلى أن أساليب التربية القديمة كانت تتجه بصورة أساسية إلى غرس كمٌ ضخم وغزير من المعارف والمعلومات فى عقول الطلبة دون توفير أية وسيلة تعليمية تتيح لهم استخدام مثل هذه المعلومات واستيعابها وفهمها، كما تسعى هذه الأساليب السابقة إلى حشو أذهان الطلبة بخبرات من الماضى بدلاً من تأهيلهم للتعامل مع المشاكل التى قد تصادفهم فى المستقبل.

ومن ثم يقترح ديوى ضرورة أن يسعى النظام التعليمى والتربوى إلى وضع وتطوير وتوفير مناهج جديدة من شأنها أن تسهم فى حل المشكلات. فإذا ما تعلم الطالب وتم تدريبه كيف يتعامل مع المشاكل تواطئه لحلها، فسوف يكون حينئذ مؤهلاً بقدر أكبر وأكثر قابلية للعيش فى هذا العالم الذى يتسم بالتغير مع ما يتضمنه ذلك من تعقيدات جد متشعبة وتوقع ظهور مشاكل جديدة مع مرور الزمن[٩٧]. ذلك لأن العملية أ[illegible]ية والعملية التربوية - فى نظر ديوى - ما هى إلا شىء واحد، فاذا كانت الأخلاق تهدف الإنتقال بالخبرة الأسوأ إلى الأفضل بصورة مستمرة، فإن التربية الحقة هى إعداد وتعلم، وتحصيل واكتساب مهارات ومعارف مفيدة للمستقبل[٩٨].

وانطلاقاً من هذا التطبيق لنظرية ديوى، تسارع نمو حركة التربية المتقدمة. فبدلاً من الإقتصار على تزويد الطفل بمعلومات كثيرة ومتنوعة، أصرت النظرية على أهمية تدريبه من خلال تعرضه لمواجهة مواقف مختلفة بحيث تؤهله وتساعده على أعمال عقله، واستنباط وتطوير مناهج تمكنه من التغلب على الصعوبات التى تعترض سبيل حياته. وفى ضوء ذلك ينبغى على الطفل أن يتعلم كيف يتكيف مع بيئته مما يمكنه من تطوير طرق متعددة تساعده فى حل المشكلات الكبيرة الماثلة فى العالم الاجتماعى الذى ينبغى أن يعيش فى كنفه.

يمكن القول اذن أن هذا النمط من التربية يهدف إلى تدريب الناس على العيش

فى مجتمع ديمقراطى Democratic وفى الوقت نفسه إلى تعزيز عملية تطوير هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية والمنظمات السياسية. وذلك لأن المجتمع الديمقراطى هو ذلك المجتمع الذى يكون أقدر من غيره على مجابهة المواقف الجديدة، وأيضاً على محاولة الوصول إلى حلول جديدة (٩٩). فكلمتا "الديمقراطية" و" التربية" كلمتان مترادفتان من الناحية العلمية فى نظرية ديوى، وكلاهما يعبران عن معنى الحياة فى ضوء المبادىء التجريبية الأصلية.

يقول ديوى : "الديموقراطية هى الاعتقاد فى قدرة التجربة الإنسانية على خلق الأهداف والمناهج التى تنمو بهما تجربة أبعد وأغنى. وكل شكل آخر من أشكال الإيمان الأخلاقى والاجتماعى يستند إلى فكرة أن التجربة يلزم أن تكون خاضعة فى نقطة أو فى أخرى، لشكل من الأشكال الرقابة الخارجية، لسلطة ما يزعم أنها توجد خارج مجال التجربة. الديمقراطية هى الايمان بأن عمل التجربة أعم من أية نتيجة خاصة نصل إليها، بحيث أن النتائج الخاصة التى نصل إليها لها قيمة نهائية حين تستخدم فقط فى إثراء العمل الجارى وتنظيمه. ومادام عمل التجربة والتربية، وجميع الغايات والقيم التى تقطع عن العمل الجارى تغدو، معوقات ومثبتات. فهى تكافح من أجل تثبيت ما تم اكتسابه بدلاً من استخدامه لفتح الطريق وتحديد الطريقة لتجارب جديدة أفضل" (١٠٠). طالما أنه لا يخضع مثل هذا النمط من التربية لأية استراتيجية جامدة وموضوعة سلفاً. لذلك فإن مثل هذا الأسلوب التربوى عند ديوى يمثل فى جوهره نظاماً من الترابط الاجتماعى المنفتح على اكتشاف واستحداث وسائل جديدة تفيد فى التصدى للصعوبات، فضلاً عن تصميمه بشكل جاد يمكنه من التطور ومواكبة التغيرات والتأقلم مع التطورات الجديدة. فالطالب الذى تدرب على حل المشكلات سيكون قادراً ومؤهلاً لكى يصبح مواطناً فعالاً ومؤثراً فى مثل هذا المجتمع، حيث سيقوم باستخدام الأساليب التى شارك فى وضعها للتعامل مع المشكلات واقتراح حل لها بالتعاون مع جماعة اجتماعية أكبر، وذلك فى إطار حرص الجميع وسعيهم الدائم ، وبصورة مشتركة نحو ايجاد وسائل مرضية لمواجهة المصاعب

تروق له، غير أن البراجماتيين ينكرون علينا ايجاد واستعمال مثل هذه المعايير على وجـه الخصـوص.

ويمكننا أن نخلص إلى السؤال التالى : ما المقصود بالشىء الذى يقبل التطبيق المفيد؟ وهل ينبغى علينا أن نهتم بالأشياء التى تقبل التطبيق المفيد بالنسبة لنا كأفراد فحسب، أو بالنسبة لمجتمعنا، أو بالنسبة للبشرية جمعاء؟ أو بالنسبة لمن ؟ وهذا ما يجعلنا بحاجة ماسة إلى إطار أخلاقى يحدد لنا ما الخير وما الشر؟ ما مرغوب فيه وما غير مرغوب فيه، وما الأهداف والمقاصد التى ننشدها من أجل أن نعرف المقصود بالقول بأن شيئاً ما قابل أو غير قابل للتطبيق المفيد. غير أن البراجماتيين يريدون منا أن نحل خلافاتنا الأخلاقية باستعمال نفس الطريقة أيضاً. أى من خلال استحسان "القيمة الفورية"، فيرى المرء "الخير" نفسه كصنو أو مرادف لما هو "قابل للتطبيق المفيد" ، الأمر الذى يجعله ينكر صلاحية كافة المعيير الأخرى ويجعل منها أمراً مستحيلاً بالنسبة لنا عن تقرير ما هو قابل للتطبيق المفيد[١٠٤].

الواقع أن معيار الحقيقة لا يمكن أن ينحصر فى النطاق الضيق المحدود الذى يقبله البراجماتى، وهو الآثار العملية للفكرة، فصدق القضايا العلمية والأخلاقية مثلاً لا يرتبط بالضرورة بالآثار العملية، فقد آمنت الإنسانية على مر العصور بمفاهيم أخلاقية كثيرة دون أن تبحث فى آثارها العملية سواء المباشرة أو غير المباشرة، بحيث لو كانت لدينا فكرة أو حقيقة لها نتائج عملية غير مباشرة فقط ولكن ليس لها نتائج مباشرة فيصعب علينا أن نستبعدها. وهذه مغالاة يصعب علينا أن نوافق البراجماتين عليها، فالإنسانية تؤمن بأفكار كثيرة لها نتائج غير مباشرة فقط فى حياة الإنسان، ولكنها لا تستطيع إن تؤدى إلى نتائج مباشرة. ومع ذلك فستظل لها قيمتها ومكانتها وتقديرها ولها الاحترام الواجـب[١٠٥].

يضاف إلى ما تقدم، أن بعض النقاد يعتقدون أنه عندما يجرى تقييم عن مدى قابلية الأفكار للتطبيق المفيد من حيث تحقيقها المقبول لمعتقدات معينة لصالح الناس، فإن

العملية التى تعرقل حركة سير المجتمع وتعوقه عن تأدية وظيفته على النحو الأمثل[١٠١].

وأياً ما كان الأمر فإن البراجماتية المبكرة التى يمثلها وليم جيمس كانت تتجه نحو حل بعض المسائل الفردية والمتصلة بالرأى والعقيدة، فى حين أن المذهب الذرائعى الذى جاء بعد ذلك بفضل جون ديوى انصب اهتمامه بدرجة كبيرة على القضايا الاجتماعية فى أمريكا وذلك نتيجة التطور السريع والمتلاحق الذي تشهده هذه البلاد فى القرن الحالى[١٠٢].

وإذا كان ديوى قد جعل من الفلسفة بأسرها "نظرية فى التربية" فذلك لأنه قد فهم التربية على أنها " عملية اجتماعية" يساهم بها كل فرد من أفراد المجتمع – وفقاً لطاقاته وإمكاناته وقدراته – فى تحمل مسؤلية العمل على صياغة أهداف مجتمعة وتحديد قواعده، وبالتالى قد وحد ديوى بين لفظى التربية والديمقراطية. فلم تكن الديمقراطية فى نظر ديوى مجرد مذهب أو نظام من الأنظمة السياسية، بقدر ما كانت أسلوباً من أساليب الحياة، أو هى على حد تعبير ديوى الطريقة الأساسية الصحيحة فى الحياة. ومن هنا كانت التربية والديمقراطية مترادفتان: لأن كل منهما تعبر عن ذلك الجانب العملى من جوانب الفلسفة، أو لأنهما تهدفان إلى إظهارنا على المعنى الحقيقى الكامن فى الحياة القائمة على "مبادىء التجريبية الأصيلة"[١٠٣].

* * *

رابعاً الخاتمة : تعقيب ومناقشة

تحدثنا فى ثنايا هذا البحث عن طبيعة الفلسفة البراجماتية الأمريكية وأنماطها وأهم المسائل التى عالجتها فى ضوء ما تسفر عنه من نفع أو ما تحققه من نتائج وأغراض علمية.

وعلى الرغم من الاستحسان الواسع النطاق الذى حظيت به النظرية البراجماتية بين الأمريكيين ، ونجاحها الواضح فى أن تصبح الفلسفة المسيطرة سيطرة تكاد تكون تامة فى أمريكا، إلا أنها لم تسلم من معارضة بعض الفلاسفة لها، فقد هاجم هؤلاء الفلاسفة التصور البراجماتى الأساسى والمتمثل فى تحديد مكونات المعرفة الصادقة، وتساءلوا عما اذا كان فى استطاعتنا حقاً أن نقيم الأفكار من حيث قابليتها للتطبيق العملى المفيد. ومن ثم نراهم يقولون إلى أى مدى أو مرحلة يمكن للمرء أن يقرر بأن فكرة ما قد أصبحت قابلة للتطبيق المفيد. وبالرجوع إلى المثال الذى أشرنا إليه آنفاً والمتعلق بالشخص الذى توهم بأن الطريقة المفيدة له فى حل صعوباته المالية تتمثل فى قيامه بسرقة البنك، ورأينا كيف أنه كان من السهل عليه أن يستخلص بأن هذا الحل كان صحيحاً، مع العلم بأن المرء لا يستطيع أن ينكر بأن هناك بعض الحالات التى طبق بها هذا الحل بشكل مفيد. إلا أنه فى سياق المحاولة للتعامل مع أمثال هذه الحالة، أصر البراجماتيون على أنه ينبغى للشخص المعنى أن يضع فى حسبانه النتائج المباشرة بالإضافة إلى التأثيرات المترتبة لهذا التصرف على المدى الطويل. ورداً على ذلك يقرر النقاد بأن مثل هذا الشخص لن يستطيع التأكد على أن هذه الفكرة قابلة للتطبيق المفيد إلى مالا نهاية . ومن ثم قالوا بأن الفكرة قد تطبق بشكل مفيد فى وقت من الأوقات، ثم تفشل فى وقت لاحق، ثم تعود إلى النجاح فى التطبيق مرة أخرى. لذلك فان على الشخص المعنى أن يتريث فى حكمه حتى يتمكن من تقييم النتائج المترتبة على أى فكرة أو اعتقاد، لكى يقررما إذا كانت هذه الفكرة قابلة للتطبيق المفيد أم لا. أضف إلى ذلك، فإنه من غير الممكن أن يُجرى المرء تقييماً لمعرفة ما إذا كان شىء ما قابلاً للتطبيق المفيد ما لم تتوفر لديه بعض المعايير التى يستحسنها أو

سائر أنواع الخواص والخيارات الشخصية سوف تصبح بمثابة مقاييس للحكم على الحقائق والأكاذيب. وقد يجد بعض الناس متعة فى الاعتقاد بأن القمر مصنوع من الجبنة الخضراء، ولكن هل هذا الاعتقاد يجعل القمر كذلك؟ ويجادل النقاد بأن البراجماتيين يخلطون بين المشاكل والمشاعر الإنسانية التى غالباً ما تنطوى عليها مواقفنا تجاه الأفكار، ومزايا الأفكار نفسها، كما أنهم يجعلون من "التكيف" الإنسانى هدفاً أساسياً ونهائياً لأبحاثهم بدلاً من أن يبحثوا بموضوعية من المعرفة الصادقة.

ورداً على هذه الإنتقادات، يُصرُّ البراجماتيون على عدم وجود أية طريقة أخرى لاستقصاء وتحرى صدق أو بطلان النظريات والمعتقدات، باستثناء الطريقة التى تعتمد على معرفة الكيفية التى تؤثر بها هذه النظريات والمعتقدات فى بنى الإنسان وأن منتقديهم يطبقون مقاييس غامضة ومبهمة ومصطنعة ولا تمت بأية صلة إلى المشاكل الحقيقية فى مجال الخبرة الإنسانية لدى الإنسان (١٠٦).

ذكرنا فى مقدمة بحثنا ثلاثة تساؤلات وقد حان الأن الرد عليها :

دار السؤال الأول عن مفهوم الحقيقة فى الفكر البراجماتى، وقد اتضح لنا أن هذا المفهوم يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة المنفعة، وبما يستقر عنه من نتائج عملية مفيدة فى ميدان التطبيق العملى. لكن ذلك غير صحيح دائماً، أو هو غير صادق فى كل الأحوال، إذ أن الحقيقة هى حقيقة بما هى كذلك، وليست بسبب نفعها أو فائدتها، وإلا لكانت البشرية قد استبعدت من تراثها الطويل كل حقيقة لا تستجيب لاشتراط الفكر البراجماتى لوجود نفع لها. وهذا لم يحدث. والرأى عندى أن الحقيقة هى ذاتها بغض النظر عن نتائجها خلافاً لما يزعم البراجماتيون

أما السؤال الثانى فلقد دار حول موضوع قبول العقيدة الدينية أو رفضها فى ضوء ما تسفر عنه من نتائج عملية فى حياتنا الراهنة، ولقد رأينا أن العقائد الدينية فى نظر البراجماتية ارتبطت بدورها بما تحققه من نفع وفوائد فى مجال التطبيق العملى للإنسان.

والرأى عندى أن ذلك ليس صحيحاً. ذلك أن العقائد الدينية توجد وجوداً حقيقياً دون الاعتداد بأى معايير أخرى، وأن وجودها غير مرتبط بفوائدها أو عدم فوائدها فى الحياة الراهنة. ويمكن أن تظهر معظم هذه الفوائد فى حياة لاحقة هى الحياة الأخروية، وليس فى الحياة الراهنة، وذلك ما ذهبت إليه الأديان السماوية.

أما السؤال الثالث والأخير فهو يتصل بإمكانية وجود أخلاق براجماتية، فقد ذهبت البراجماتية إلى أن ثمة ارتباطاً وثيقاً بين مفهوم الحقيقة وفكرة الخير، فالخير طبقاً لهذا التصور هو ما يحقق لنا منفعة فى دنيانا الراهنة. كما ترى أن الفعل الإنسانى يكون فاضلاً متى حقق نفعاً فى حياة الإنسان. وترى أخيراً أن معيار الحكم على خيرية الأفعال وشريتها فى المجال الأخلاقى يعادل معيار الحق والباطل فى مجال المعرفة وهو منفعة الإنسان. وهكذا استحالت الأخلاق عند البراجماتيين إلى أخلاق نفعية.

ونحن لا نوافق على هذا التصور الذى يمنع أن تكون هناك أخلاق مطلقة تصلح لكل إنسان فى كل زمان ومكان. إن الأخلاق ستكون هنا نسبية تتعلق بمدى ما تحققه من منافع للأفراد ومنافع الأفراد جد متباينة.

والواقع أن الأخلاق البراجماتية تقربنا من الأخلاق المكيافيللية التى لا يمكن من وجهة نظرنا أن تكون أخلاقاً بأى معنى من المعانى. فالغاية هنا "وهى المنفعة" تطلب بغض النظر من وسائل تحقيقها.

ونحن نرى أن الأخلاق لا يمكن أن تقوم على أساس معيار واحد هو "المنفعة" بل لا بد من النظر إلى الأخلاق من عدة معايير نفعية كانت أو غير نفعية وإلا فبماذا نفسر تضحية الإنسان بحياته من أجل مبدأ أو قيمة أو عقيدة دينية أو دفاعاً عن الوطن وغير ذلك مما تشهده فى حياتنا الراهنة؟

* * *

الهوامش والمراجع

1- Popkin, Richard H & Avrum Stroll; Philosophy made Simple-1 Hieinemann, London; 1981, P.264.

٢- عزمى اسلام : اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات ، الكويت عام ١٩٨٠، ص ٨٦.

٣- هربرت شنيدر : تاريخ الفلسفة الأمريكية، ترجمة محمد فتحى الشنيطى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة عام ١٩٦٤، ص ٣٤١.

٤- يحى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة عام ١٩٧٩، ص ص ١٥٦-١٥٧.

٥- توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، دار النهضة العربية، القاهرة، عام ١٩٧٦،ص٦٣.

٦- وليم جيمس : بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة محمد فتحى الشنيطى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة عام ١٩٦٢،ص ١٠.

٧- المرجع السابق ، ص ٦٠.

٨- توفيق الطويل : أسس الفلسفة، ص ص ٦٣ - ٦٤.

٩- صلاح قنصوة : نظرية القيم فى الفكر المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت عام ١٩٨٤، ص ١٣١.

10- Wahl, Jean; The Philosopher's way, Oxford Univercity press, New York; 1948,P.165.

11- Thayer, H.s. ; "Pragmatism", in A critical history of western philosophyn ed. by O'Connor D.J., Collier Macmillan publishers, Lodon; 1964,p.439.

١٢- بيتر كاوس، تاريخ الفلسفة فى أمريكا خلال مائتى عام، ترجمة حسنى نصار، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة عام ١٩٨٣،ص٤٢٩ .

13- Dewey, John; How we think, Health, D.C. & Comapy, New York: 1933, p.106 -

14- Popkin, Richard H & Avrum Stroll; Philosophy made Simple, p.265.

15- Lalande, Andre; Vocabulaire, Technigue et Critique de la Philosohie, presses universitaires de France; 1980, P. 804.

١٦- مراد وهبة وآخرون : المعجم الفلسفى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة عام ١٩٧١، ص ٤٠ .

١٧- عزمى اسلام، اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص٩٠.

١٨- المرجع السابق، نفس الموضع.

١٩- نفس المرجع، ص٨٦.

٢٠- على عبد المعطى محمد وآخرون : تطور الفكر الغربى، مكتبة الفلاح، الكـــويـــت عام ١٩٨٧، ص ٤٤٢.
٢١- عزمى اسلام : اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص٨٨.
٢٢- على عبد المعطى محمد وآخرون : تطور فى الفكر الغربى، ص ص ٤٤٢ - ٤٢٣.
٢٣- عزمى اسلام : اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص ١٦.
٢٤- زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر ، القاهرة عام ١٩٦٨، ص ٧.
25- Wahl, Jean; The philosoher's way, p.162. -
٢٦- رودلف متس : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام، ترجمة فؤاد زكريا، مؤسسة سجل العرب، القاهرة عام ١٩٦٧، ص ١١.
٢٧-سعد مرسى أحمد: تطور الفكر التربوى، عالم الكتب، القاهرة عام ١٩٨٦، ص ص ٩٤٥ - ٤٩٦.
٢٨- رودلف متس : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام ، ترجمة فؤاد زكريا، ص ١١.
٢٩- وليم جيمس : أحاديث للمعلمين والمتعلمين، ترجمة محمد على العريان، عالم الكتب، القاهرة عام ١٩٨٠، ص ٣٣.
30- Popkin, Richard H & Avrum Stroll; Philosophy made Simple, p.264
31- Ibid, P.265.
٣٢- وليم جيمس : أحاديث للمعلمين والمتعلمين، ترجمة محمد على العريان، ص ٣٣.
٣٣- المرجع السابق، ص ٣٦.
٣٤- نفس المرجع، ص ٣٤.
٣٥- رودلف متس: الفلسفة الانجليزية فى مائة عام، ترجمة فؤاد زكريا، ص١٦.
٣٦- بيتر كارس: تاريخ الفلسفة فى أمريكا خلال مائتى عام، ترجمة حسنى نصار، ص ٣٦٥.
٣٧ - رودلف متس : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام، ترجمة فؤاد زكريا، ص ١٨.
٣٨-عزمى اسلام : اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص ص ٩١ - ٩٢.
٣٩- هربرت شنيدر : تاريخ الفلسفة الأمريكية، ترجمة محمد فتحى الشنيطى، ص ٣٣٩.
٤٠- عزمى اسلام : اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص ٩٤.
٤١- المرجع السابق، ص ٩٥.
٤٢- برتراند رسل : حكمة الغرب، جـ٢، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ديسمبر عام ١٩٨٣، ص ٢٤٢.
٤٣- المرجع السابق، ص ٢٤٦.
44- Popkin, Richard H & Avrum Stroll; Philosophy made Simple, p.265.
45- Muntiz, Milton K.; The way of Philosophy, Macmillan publishing Co., Inc., New York, 1979. p.752.

46- Popkin, Richard H & Avrum Stroll; Philosophy made Simple, p.265.

٤٧- عزمى اسلام : اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة، ص ٨٥.

٤٨- زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ٣٢.

٤٩- برتراند رسل : حكمة الغرب، جـ٢، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ترجمة فؤاد زكريا، ص ٢٤٨.

٥٠- زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ٣٣

51- Popkin, Richard H & Avrum Stroll; Philosophy made Simple, P. 265.

52- Ibid, P.266

٥٣- جون ديوى : البحث عن اليقين، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى ، دار احياء الكتب العربية، القاهرة عام ١٩٦٠، ص١٦.

٥٤- المرجع السابق، ص ١٤.

٥٥- زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ٣٥.

٥٦- وليم جيمس : بعض مشكلا الفلسفة، ترجمة محمد فتحى الشنيطى، ص ٥٩.

٥٧- توفيق الطويل : العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى، دار النهضة العربية، القاهرة عام ١٩٦٨، ص ٣١٢.

٥٨- زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ٣٣.

٥٩- المرجع السابق، ص ٢٩.

٦٠- توفيق الطويل : العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى، ص ٣١٢.

٦١- صلاح قنصوة: نظرية القيم فى الفكر المعاصر، ص ١٣٠.

٦٢- جون ديوى : البحث عن اليقين، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى ،ص ٤٧.

٦٣- المرجع السابق، ص ٦.

64- chileck, M., The problems of Ethics, prentic Hall, New York; 1939, P.100.

65- Popkin, Richard H & Avrum Stroll; Philosophy made Simple, , P.266

٦٦- صلاح قنصوة: نظرية القيم فى الفكر المعاصر، ص ١٣١.

67- Popkin, Richard H & Avrum Stroll; Philosophy made Simple, P.267.

٦٨- رودلف متس : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام، ترجمة فؤاد زكريا، ص ٣٦.

٦٩- زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ٣٧.

٧٠- المرجع السابق، ص ٣٤.

٧١- المرجع السابق، ص ص ٤٣ - ٤٤.

٧٢- يحى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة، ١٥٧.

٧٣- المرجع السابق، ص ٢٥١.

٧٤- بول موى: المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة فؤاد زكريا، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت عام ١٩٨١، ص١٦.

75- Popkin, Richard H & Avrum Stroll; Philosophy made Simple, P.267.

٧٦- توفيق الطويل :أسس الفلسفة، ص ٦٣.

٧٧- جون ديوى: المبادىء الأخلاقية فى التربية، ترجمة عبد الفتاح السيد هلال، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة بدون، ص ٢٠.

٧٨- المرجع السابق، ص٢٤.

٧٩- توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق، نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة عام ١٩٧٩، ص ٢٩٨.

٨٠- محمد على أبو ريان: الفلسفة ومباحثها، دار الجامعات المصرية بالاسكندرية عام ١٩٧٤، ص ٣١.

81 - Popkin, Richard H & Avrum Stroll; Philosophy made Simple, P.268.

82- bid, P P.269 - 270

٨٣- توفيق الطويل : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم، دار النهضة العربية، القاهرة عام ١٩٨٦، ص ٢٢٠.

٨٤- محمد على أبو ريان: الفلسفة ومباحثها، ص ٣٢.

٨٥- زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ٤٢.

٨٦- المرجع السابق، ص ص ٤٩ - ٥٠.

87- Popkin, Richard H & Avrum Stroll; Philosophy made Simple, P.268.

88- Ibid, P 268.

٨٩- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، عام ١٩٧٩، ص٤٢٥.

Popkin, Richard H & Avrum Stroll; Philosophy made Simple, P.269.

٩١- جون ديوى : البحث عن اليقين، ترجمة أحمد فؤاد الأهوانى ،ص٧.

٩٢- المرجع السابق، ص ١٣.

93- Popkin, Richard H & Avrum Stroll; Philosophy made Simple, P.269.

94- Ibid, P 270.

٩٥- سيد ابراهيم الجبار : دراسات فى تاريخ الفكر التربوى، مكتبة غريب، القاهرة عام ١٩٧٧، ص ٢٠٤.

96- Rusks, R.; The Doctrines of the Great Educotors, Macmillan Co., London; 1955, P.254.

97- Popkin, Richard H & Avrum Stroll; Philosophy made Simple, P.270.

98- Dewey,.J.; Reconstruction in philosophy, Mentor Books, New York; 1954, P.145.

99- Popkin, Richard H & Avrum Stroll; Philosophy made Simple, P.270.

١٠٠- هربرت شنيدر : تاريخ الفلسفة الأمريكية، ترجمة محمد فتحى الشنيطى، ص ص ٤١٠ - ٤١١.

101- Popkin, Richard H & Avrum Stroll; Philosophy made Simple, P.270.

102- Ibid, P 269.

١٠٣- زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ٧٩.

104- Popkin, Richard H & Avrum Stroll; Philosophy made Simple, P.271.

١٠٥- يحى هويدى : مقدمة فى الفلسفة العامة، ص١٦٢.

106- Popkin, Richard H & Avrum Stroll; Philosophy made Simple, P.271.

⊜ ⊜ ⊜

رابعا - موقف الفلسفة اللغوية

ثالثا - موقف الفلسفة اللغوية عند فتجنشتين

تمهيد عام :

لاشك أن أغلب الفلسفات المعاصرة تركز اهتمامها على التحليل Analysis حتى اطلق أحد مؤرخي الفلسفة المعاصرين على القرن العشرين اسم " عصر التحليل The Age of Analysis " فنحن لا نكاد نجد لدى معظم الفلاسفة المعاصرين هذه الأنساق أو التركيبات الفكرية الهائلة أو المذاهب الفلسفية الضخمة التي نجدها في الفلسفات التقليدية . انما نلتقي باتجاهات تحليلية يتوخى أصحابها الاهتمام بالمنهج ويحرصون حرصا شديدا على الوضوح في الفكر والمعنى ،وكذا الدقة البالغة في استخدام اللغة وأساليب التعبير. وهدفهم من ذلك كله ليس هو اقامة أنساق فلسفية أو ميتافيزيقية متكاملة ،بل يتركز جل اهتمامهم على توضيح العبارات التي تصاغ فيها المشكلات الفلسفية واستبعاد ما هو زائف منها .وخير من يمثل هذا الاتجاه في الفلسفة المعاصرة فيلسوف التحليل فتجنشتين Wittgenstein ".

لقد ظهرت على مدى الأربعة عقود الماضية ثلاث حركات فلسفية مؤثرة ، ويطلق على هذه الحركات على التوالي أسماء : الذرية المنطقية Logical Atomism والوضعية المنطقية Logical Positivism ،(أو التجريبية المنطقية Logical Empiricism)،وفلسفة اللغة العادية Ordinary Language ".

وتتفق جميع هذه الحركات على أن الوظيفة Philosophy الرئيسية (ان لم تكن الوحيدة) للفلسفة هى التحليل Analysis غير أننا سوف لا نحاول أن نعرف " التحليل " فى هذه المرحلة نظرا لأن هذه الحركات اختلفت بصورة جذرية حول طبيعة التحليل (أى ما الذى يفعله المرء عندما يريد أن يجرى تحليلا) ،وحول نوع المعلومات التى يمكن للتحليل أن يعطيها لنا عن هذا العالم. بيد أنها جميعا تقف موقفا موحدا وحازما حول : أن التحليل يهتم باستعمال وتوظيف اللغة ،أى أن الحركات الثلاث سالفة الذكر تتفق على أن المشاكل الفلسفية هى - على الأقل جزئيا - مشاكل لغوية ،وبالتالى فانه اذا أريد ايجاد حلول لهذه المشاكل فان ذلك يتم عن طريق نوع معين من التوضيح للغة (٢).

والواقع أن مهمة الفلسفة عند دعاة الوضعية المنطقية تنصب على تحليل العبارات والألفاظ من حيث بناؤها المنطقى العام، لا من حيث طرائق استخدامها فى لغة بعينها ،وتحليل العبارات والالفاظ على هذا النحو،هو نفسه تحليل للفكر من حيث صورته لا من حيث مادته ،لكن هذه اللغة التى نريد تحليلها لا تقوم عند الناس بعمل بواحد، فهى تارة تستخدم أداة رمزية تشير الى أشياء ووقائع فى عالم الطبيعة الخارجى ، وتارة أخرى تكون وسيلة يخرج بها المتكلم وجدانا تضطرب به نفسه كما يفعل الشاعر مثلا ، وحين تريد الفلسفة التحليلية المعاصرة أن تجعل اللغة موضوعها ،فانما تريد اللغة فى مهمتها الأولى، الا وهى مهمة الرمز الى أشياء العالم الخارجى ووقائعه ،مضافا الى ذلك

البحث فى العبارة اللغوية من حيث تكوينها وبناؤها تكوينا وبناء يجعلانها وحدة واحدة على الرغم من احتوائها على أجزاء هى الكلمات وما يشبه الكلمات من رموز،فان كانت العبارة اللغوية مما يستدعى أن ننظر خارجها ليتم معناها بالاشارة الى مسماها ، كانت داخلة فى مجال العلوم الطبيعية أو ما يجرى مجراها ،وأما ان كان الأمر يقتصر على العبارة نفسها ،بحيث تكون طريقة تكوينها وحدها دالة على معناها وعلى صدقها ،كانت داخلة فى اطار العلوم الرياضية أو ما يجرى مجراها ،بعبارة أخرى،تتوخى الفلسفة التحليلية المعاصرة أن تتناول اللغة من حيث كونها أداة علمية (٣)

ولكن هذا لا يعنى أن ننظر الى اللغة فى الفلسفة التحليلية بوصفها وسيلة فحسب ، بل بوصفها أيضا هدفا من أهداف البحث الفلسفى،وهذه النظرة الى اللغة يمكن عدها عنصرا جديدا فى الفلسفة التحليلية واحدى خصائصها الأساسية ،ولعل الاهتمام الكبير من جانب بعض الفلاسفة التحليليين باللغة من أمثال مور وفتجنشتين (وخاصة فى كتاباته المتأخرة) ، قد جعلت بعض الباحثين يعرفون الفلسفة التحليلية بأنها مجرد دراسة اللغة. (٤)

ومن ثم فليست الفلسفة منافسة للعلوم فى موضوعات بحثها ، بل هى تخدم تلك العلوم بتوضيح قضاياها ،ومعنى ذلك أنه اذا كان عمل العلوم هو أن تقول أقوالا عدة فى وصف الأشياء الطبيعية على اختلافها، فوظيفة الفلسفة هى البحث فى منطق تلك الأقوال العلمية لازالة غامضها ،فعلم الحيوان - مثلا - يبحث فى

الحيوانات ذاتها من حيث خصائصها وعلاقاتها بعضها ببعض ، وعلاقاتها بما ليس حيوانا ..... الخ ،وأما الفلسفة في هذه الحالة فمهمتها تحليل العبارات التي قيلت في الحيوان ــ ولقد رأى فتجنشتين في الفلسفة هذا الرأى نفسه ، اذ قال أن "العمل الفلسفي في جوهرة توضيحات ،فليست مهمة الفلسفة أن تنتج لنا عددا من القضايا (التي تصف الأشياء) بل مهمتها أن تجعل القضايا واضحة " (٥)، وتعليقا على قول " فتجنشتين " هذا ، يقول " كارناب Carnap " : " انني أوافق فتجنشتين على أن منطق العلم (أى الفلسفة) ليست له جمل خاصة به ،اذ ينصب كلامه كله على طريقة تركيب الجمل التي قالها العلم ،واذن فمنطق العلم (أى الفلسفة) لا تضيف الى ميادين العلوم ميدانا جديدا " (٦).

وهكذا ينادى كل من فتجنشتين وكارناب بالانفصال الجذرى بين الفلسفة والعلم. ويؤكدان على أن مهمة الوسائل اللغوية تتمثل في ازالة الغموض المنطقي الذى تحدثه الميتافيزيقا (٧).

وهنا يحق لنا أن نتساءل : " ولكن ،ماذا عسى أن تكون مهمة الفلسفة ؟ يجيب " فتجنشتين " على هذا التساؤل بأن للفلسفة مهمة مزدوجة ،أو مهمتين أساسيتين : فهى من ناحية لابد من أن توضح لنا أن كل قضية هى صورة لواقعه ،وهذا مالا يمكن أن نقوله أو أن نعبر عنه بعبارة لغوية ،نظرا لأنه ليس من شأن أية قضية

أن تخبرنا بشىء أو أن تقول شيئا عن نفسها. فلو أننا افترضنا مثلا أنه لابد لكل قضية من أن تنطوى على موضوع ومحمول ، لما كان فى وسعنا أن نعبر عن هذا المعنى فى قضية أخرى ، أو لو أننا قلنا أنه لابد لكل قضية من أن تتخذ الشكل التالى : " أ ما أ أو ب " ، لما كان فى استطاعتنا أن نعبر عن هذه القضية فى قضية أخرى . وكذلك ليس فى مقدورنا أن نخبر بقضية أو قول أو مفهوم كيف يمكن لأية قضية أن تصور الواقع . وتبعا لذلك فانه ليس فى وسع الفيلسوف أن يعبر بواسطة اللغة عن ذلك العنصر المشترك الذى يقول بوجوده بين اللغة المنطقية المكتملة من جهة ، وما تمثله هذه اللغة فى الواقع من جهة أخرى . والسبب فى ذلك أنه لما كانت مهمة اللغة - بحكم تعريفها - هى أن تقرر وقائع فانها لا تستطيع فى الوقت نفسه أن تقرر وجود تشابه أولى بين الوقائع والقضايا التى تقررها . وحين يحاول الفيلسوف أن يستخدم اللغة لكى يظهرنا على طبيعة البناء الميتافيزيقى الحقيقى للعالم الواقعى ، فانه عندئذ لابد من أن يجد نفسه مضطرا الى اصطناع عبارات خالية تماما من كل معنى ! ولعل هذا ما عبر عنه فتجنشتين بقوله : " ان ما لا يستطيع المرء أن يتكلم عنه ، لابد من أن يحيطه بالصمت " ! (٨).

ومن ثم فقد انكب " فتجنشتين" بصورة رئيسية على صياغة البناء Structure المنطقى الأساسى لـ " مايمكن أن يقال " ، أى الشروط التى تهيىء المعنى للقضايا Propositions التى

نستعملها لبيان أوتمثيل " Represent " حالة الأشيــــاء في هذا العالم. وقد وجه فتجنشتين اهتمامه لتعيين الحــــدود الفاصلة بين ما يفهم (أى ماله دلالة) وما لا يفهم (ما ليــس له دلالة) في استعمالاتنا للغة. (ويجب الاقرار في نفس الوقــت بأن فتجنشتين نفسه ،على العكس من كثير من الفلاسفة التحليليـــين واللغويين، كان له صلة قوية وادراكا عميقا بتلك الجوانب مــن خبراتنا والتى لا يمكن التعبير عنها مطلقا بواسطة اللغة والتى أسماها أحيانا باسم الغيبيات "Mystical" . وفى كل الأحوال، فقد انشغل هذا الفيلسوف عند كتابته " للرسالة Tractatus "، بتحديد هوية أو صفة ما يمكن التعبير عنه - وتم التعبير عنـه بوضوح - عندما نستعمل اللغة لبيان وقائع . ويقع كل ذلك علـى " هذا الجانب من حدود اللغة (٩).

هذا وقد استخدمت في هذا البحث منهجا تحليليا تركيبــــا في الأساس ، وهو منهج يتفق مع طبيعة هذا البحث ، كما استعنـت بالمنهج التاريخى أحيانا والمنهج النقدى المقارن كلما دعـت الحاجة الى ذلك .

ولقد بدأت البحث بالتساؤلات أو الافتراضات التالية :

١ - هل التزم فتجنشتين في فلسفته اللغوية بموقف واحدوبنظرة واحدة طوال حياته الفكرية ،أم أن فلسفته اللغوية أصابهـــا التعديل والتبديل كلما نفع فتجنشتين وتأثر بوجهات نظـر

٢ - ما هي مكانة فتجنشتين الدقيقة بالنسبة الى غيره من فلاسفة اللغة ؟ .

٣ - هل يمكن اعتبار فلسفة فتجنشتين اللغوية فلسفة جديدة تماما بكل عناصرها، أم أنها متأثرة بمفكرين آخرين ؟ .

أولا - فتجنشتين : حياته وعصره ومؤلفاته

ولد "لودفيج فتجنشتين Ludwig Wittgenstein في فيينا عام ١٨٨٩م وتوفى فى كامبردج بانجلترا عام ١٩٥١م. وكان جده يدين باليهودية ولكنه ارتد عنها وأصبح مسيحيا بروتستنتينيا ، وكان والده رجل صناعة ثريا وأحد الأقطاب البارزين فى صناعة الحديد والصلب فى النمسا . أما والدته فكانت كاثوليكية ، وقد تم تعميده فى الكنيسة الكاثوليكية ودفن حسب المراسيم المتبعة فى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. وكان لودفيج الأخ الأصغر بين اخوته الثمانية وتربى عضوا فى أسرة تتمتع بمواهب فكرية وفنية عالية ،فقد لعبت الموسيقى دورا هاما فى حياة أسرة فتجنشتين .

تلقى فتجنشتين تعليمه حتى سن الرابعة عشر فى البيت ، ثم التحق بعد ذلك بالمدارس فى كل من النمسا والمانيا. وكان فتجنشتين يتمتع بموهبة فذة فى التصميم Desiging والانشاء Constructing وحتى فى اصلاح الآلات ، وقد اختار دراسة الهندسة فى أول عهده بالدراسة. حيث التحق عام ١٩٠٨ بجامعة مانشستر Manchester بانجلترا وقضى ثلاث سنوات فى دراسة محركات الطائرات وخلال هذه الفترة تكون لديه اهتمام خاص بتصميم محركات الطائرات النفاثة ذى الدفع الخلفى . ولما كان هذا المجال يتطلب معرفة فنية كبيرة بالرياضيات فقد وجد فتجنشتين نفسه ينغمس تدريجياً فى مجال الرياضيات البحتة

بمفاهيمها وأساليبها الأساسية ، وبعبارة مختصرة وجد نفسه منغمسا فى دراسة " الأسس أو ما يعرف بفلسفة هذا التخصص وفى سبيل ذلك أجرى دراسة دقيقة لكتاب رسل Russell " مبادىء الرياضيات The Principles of Mathematics " الذى ظهر فى عام ١٩٠٣ وقد أعجب بهذا الكتاب أيما اعجاب . وكان رسل Russell مدينا بجانب كبير من فكره الى الأبحاث الرائدة للمفكر الألمانى الشهير المنطقى " جوتلوب فريجة Gottlob Frege (١٨٤٨ - ١٩٢٥) . (وقد قبل رسل فى وقت لاحق الاشتراك مع مفكر منطقى آخر معروف بالاضافة الى كونه عالم رياضيات وفيلسوف هو " الفرد نورث هوايتهد Alfred North Whitegead وكتبا معا كتابه " مبادىء الرياضيات Principia Mathematica " الذى قدر له أن يصبح عملا كلاسيكيا عظيما فى مجال " المنطق الرمزى المعاصر Symbolic Logic وهو المنطق الذى نافس المنطق الأرسطى القديم ومن ثم حل محله ، مع العلم بأن منطق أرسطو كان يدرس فى المدارس على مدى قرون عديدة)(١٠). وسوف نحاول هنا أن نفسر بطريقة مبسطة لأهم الأفكار الرئيسية التى وردت فى كتاب "مبادىء الرياضيات "

المنطق الجديد The New Logic

كان الاعتقاد قديما - واستمر هذا الاعتقاد ساريا حتى أواخر القرن التاسع عشر - بأن المنطق الأرسطى كان ولازال له السيادة على الفكر الفلسفى . وفى هذا الصدد نشير الى أن "كانط Kant " - مثلا - قد أكد بأن المنطق الذى وضعه أرسطو

كان من بين سائر المجالات الفلسفية موضوعا تاما وكاملا حتى عندما يتناول أدق التفاصيل . وقد اثبت كل من رسل وهوايتهد أن هذا الرأى خاطىء من جميع الوجوه . فما أن بدأ القرن العشرين حتى وضع هذان الفيلسوفان بعد قرابة عشر سنوات من العمل الدؤوب أسس نوع جديد من المنطق يعد أوسع نطاقا بكثير من المنطق الأرسطى ، ولم يأخذ المنطق الجديد الا بالقليل جدا من المنطق الكلاسيكى .وكان هذا المنطق الجديد يشبه حساب التفاضل والتكامل فى الرياضيات وقريب الصلة من عناصر هندسة اقليدس " Euclid " ، الا أنه يختلف عنه فى كونه يتسم بقدر أكبر من التعميم : فهو لم يذكر الخطوط والنقاط والأسطح المستوية بل تحدث فقط عن العلاقات بين الرموز بعضها بعضا (مما دفع بالبعض بتسميته باسم المنطق الرمزى). ويمكن تحديد الفرق الرئيسى بين المنطق الأرسطى والمنطق الجديد على النحو التالى : لقد كان منطق أرسطو فى جوهره منطق فئات " Classes " ، فى حين أن منطق رسل كان منطق قضايا Propositions . ويقصد بكلمة " فئة Class " كيان Entity " تدل عليه كلمة أو لفظ مثل : " رجل أو " أخ " أو "انسان "...الخ . وتبين القضايا الرئيسية فى منطق أرسطو مثل " جميع الرجال بشر" أو " بعض الرجال بشر" علاقات فئات من الأشياء بعضها ببعض . فمثلا القضية القائلة " ان جميع الرجال بشر تبين بأن فئة الرجال تنضوى ضمن فئة الأشياء البشرية ،فى حين أن القضية القائلة بأن " بعض الرجال بشر" تبين أن بعض فئة الرجال تنضوى ضمن فئة الموضوعات البشرية . أما منطق

"رسل" فقدتحدث عن العلاقة بين القضايا بعضها البعض (فمثلا : اذا كانت السماء تمطر فان الشوارع تكون مبتلة) ، فجملتى " السماء تمطر " و " الشوارع مبتلة " تعبران عن قضيتين تقفان فى علاقة معينة الواحدة تجاه الأخرى، وهى علاقة أطلق عليها "رسل" اسم " تضمن Implication " . وقد استطاع رسل أن يبين أنه يمكن عن طريق هذا المنطق تفسير أو تحليل العلاقة بين فئات الأشياء أيضا ، ومن هنا فان النسق المنطقى عند رسل لم يتضمن وحسب معالجة أرسطو للمنطق بل انه ذهب فى الوقت نفسه الى أبعد من ذلك وتجاوزه .

ومما لاشك فيه أن كتاب " مبادىء الرياضيات Principia Mathematica يعد على جانب كبير من الأهمية بالنسبة للفلسفة وذلك لسببين على الأقل هما :

١ - أنه أثبت أن الرياضيات التى كان يعتقد بأنها تمثل مجالا مستقلا ومحددا - هى فى الواقع جزء من المنطق . وقد أوضح رسل هذه الحقيقة عن طريق الاستنباط Deducing من أفكار منطقية بحتة لوضع مجموعة من المسلمات Postulates التى حددها عالم الرياضيات الايطالى الكبير " بيانو Peano " ، وانطلاقا من هذه المسلمات عرف فيما بعد أن علم الحساب Arithmetic " يمكن اشتقاقه منها .

٢ - أوضح رسل أيضا أن اللغات المستعملة يوميا أو " اللغات الطبيعية " مثل اللغة الانجليزية تملك بناء أساسيا مماثلا

لذلك البناء Structure " الذى يقوم عليه " مبـــادئ الرياضيات Principa Mathematica " . وعلى الرغم مـــن أن اللغات الطبيعية تماثل الـ " المبادئ Principa " من هذه الناحية الا أنها تبقى لغات تتسم بالقصور اذا ما أريد استعمالها لغرض التحليل الفلسفى ، نظرا لأنها أقل وضوحا ودقة . ومن هنـا نشأ اعتقاد بأن المنطق الرياضى قادر على أن يزود الفلسفـــة بأداة أو وسيلة حادة كالموسى اذاما أريد توضيح معانى الجمـل الانجليزية ، وأدى هذا الاعتقاد بدوره الى ظهور الأمل فى امكانيـة معالجة النزاعات الفلسفية بصورة محددة وقاطعة عن طريـــــق استخدام أداة منطقية جديدة (١١).

وكان أكثر ما يشغل بال رسل وفريجه يتمثل فى اعطـــاء تحليل منسق وواضح الملامح للأنماط المنطقية الأساسية لفكرنـا ولغتنا ، مما أثار اهتمام فتجنشتين الى أبعد الحدود . ولذلـك تخلى فتجنشتين عن دراسة الهندسة وأخذ بنصيحة " فريجة " وذهـب عام ١٩١١ الى كامبردج للدراسة مع رسل . وأثناء دراسته بجامعة كامبردج ارتبط فتجنشتين بعلاقة صداقة مع الفيلسوف ج . أ . مـــور G.E. Moore " ومع عالم الاقتصاد " جون ماينارد كنـــز John Maynard Keynes " . وبالاضافة الى اشتغاله بالدراســات المنطقية خلال تلك الفترة فقد أجرى بعض التجارب فى مختبر علم النفس على طبيعة الأنغام الموسيقية . وبعد دراسة امتدت خمســة فصول فى جامعة كامبردج ، رحل فتجنشتين الى النرويج Norway حيث بنى لنفسه كوخا وعاش فيه وحيدا ومنعزلا عن العالم ، وظـل

يعمل فى ظل هذه الأوضاع حتى اندلاع الحرب العالمية الأولى عـــام ١٩١٤.

ثم تطوع فتجنشتين للخدمة فى الجيش النمساوى وأصبح ضابطا فيه وحصل على عدة أوسمة تقديرا لشجاعته. غير أنه وقع فى أسر الايطاليين عام ١٩١٨، وقضى جزءا من فترة أسره كسجين حرب فـى أحد معسكرات الاعتقال بجنوب ايطاليا حيث استكمل كتابـــة أول أعماله الكبيرة (بخط يده) والذى أطلق عليه فيما بعد اســم: " الرسالة المنطقية الفلسفية Tractatus Logico- Philosophicus (وتجدر الاشارة الى أنه كان من عادة فتجنشتين أن يكتب أفكاره الفلسفية فى مجموعة متسلسلة من دفتر المذكرات ،كما أن جميع مؤلفاته الرئيسية قد تم كتابتها عن طريق تجميع هذه الملاحظـات وترتيبها) . وقد عرض فتجنشتين نسخة مخطوطة باليد من مؤلفـه على رسل الذى نجح فى آخر الأمر فى ترجمته الى اللغة الانجليزيـة ومن ثم نشره. وقد قام رسل بكتابة مقدمة هذا الكتاب بنفســه. (غير أن فتجنشتين شعر بأن رسل قد أخفق فى تفهم ماكان يرمـى اليه فعلا) . وقد تمت كتابة هذا الكتاب الصغير(حيث أن عـــدد كلماته لا تزيد على عشرين ألف كلمة) بصورة مكثفة جدا كسلسلة من التقارير المرقمة . وكان فتجنشتين يعتقد فى ذلك الوقـــت بأن الكتاب قد قدم" الحل لكافة المشاكل الفلسفية". وبالطبـع فان هذا الكتاب أصبح يمثل واحدا من أهم الأعمال الفلسفيـــة الكلاسيكية فى القرن العشرين .وعلى الرغم من صغر حجم هـــذا الكتاب الا أنه يصعب على الفهم، فقد أشار [illegible]

الأعمال الفكرية العظيمة الأخرى - ضجة كبيرة ومتعاظمة من التأويلات على شكل تعليقات وتفسيرات (١٢).

ولما كانت التعبيرات الواردة فى كتاب الرسالة Tractatus مليئة بالحكم والأقوال المأثورة فقد استعمل فيه كلمات عادية مألوفة معبر عنها بطريقة جديدة ولكن بدون تفسير لمعانيها. وبدا كأن فتجنشتين يضع نفسه موضع المؤسس لاحدى الديانات أكثر منه كمفسر وشارح لاحدى الفلسفات، الأمر الذى جعله غير مبال - أكثر منه غير قادر - على جعل عملية فهم ما يكتبه عملية سهلة. وبترجمة هذا الكتاب الى الانجليزية قد فقد الى حد ما كثيرا من أصالته وفصاحته ولكنه لم يفقد تأثيره وخاصة بالنسبة للتفسيرات غير المتفقة فيما بينها والتى أسفر عن ظهورها الكتاب.

وبصفة عامة فان كتاب " الرسالة Tractatus " قد حدد أسس نظرية عامة فى اللغة Language وعلاقتها بالعالم، فهو يعطينا اجابة على سؤال يقترب الى تفكير كانط Kant وهو كيف تكون اللغة - وكذلك التفكير - ممكنا ؟ وخلافا لما افترضه رسل Russell " فى مقدمة الكتاب المذكور، فان فتجنشتين Wittgenstein لم يكن يعرض لغة مثالية لتتفق مع أكثر المستويات تشددا فى الكمال المنطقى، بل أنه كان يحاول فى هذا الكتاب أن يكشف عن البناء الأساسى الذى يتعين أن تمتلكه أية لغة قادرة على أن تطرح نفسها للاستعمال الموسع والذى - بناء على ذلك -

يجب أن يكون قابعا وراء السطح المألوف للغتنا الفعلية (١٢).

ويحتوى كتاب الرسالة Tractatus على جملتين شهيرتين (وردت احداهما فى أول الكتاب والأخرى فى آخره) وهما : " ان العالم هو القضية بكاملها The World is all that is the Case والجملة الأخرى : " فى الحالات التى لا يستطيع فيها المرء أن يتكلم فعليه أن يصمت

" Whereof one Cannot Speak, Thereof one must be Silent

ثمة فكرة رئيسية فى هذا الكتاب يشار اليها فى أحيان كثيرة باسم : " نظرية صورة المعنى The Picture Theory of Meaning ومفادها أننا اذا فكرنا باللغة على أنها مركبة من سلسلة من القضايا ،فان السؤال الرئيسى يتمثل فى كيفية وصف نوع العلاقة بين القضية وعالم الواقع Fact وهناك اقتراح أو نموذج قوى للاجابة على هذا السؤال خطر فى بال فتنجشتين وذلك فى أحد الأيام من عام ١٩١٤ بعد قراءته لحيثيات دعوى قضائية تنطوى على حادث سيارة ، وتم خلال المحاكمة عرض رسومات مصغرة للسيارات والأشخاص والمنازل التى لها علاقة بالموضوع فى قاعة المحكمة . وكانت هذه الرسوم تشير الى الأشياء والأشخاص الحقيقيين ذوى العلاقة بالحادث . وكان النمط الذى حدث فيه على أرض الواقع ، أى أن كل رسم مصغر كان صورة للشئ أو للشخص الذى يقابله . وأدرك فتجنشتين ببصيرته الثاقبة أنه يمكن للمرء أن يفكر بقضايا (أى كلمات من اللغة مرتبة بطريقة معينة) وأن يجعلها تعطى فى نفس الوقت انطباعا

للحقيقة (أى لما يجرى حقيقة) . وعليه فان مهمة " التحليل المنطقى Logical Analysis " هى تشذيب وازالة ماهو غير ضرورى (أو غير متصل بالموضوع) اذا ما أريد الحصول على الأساس أو الحقيقة العارية Bare Bones " للصورة المنطقية Logical Picture " الماثلة فى كل قضية ذات معنى ودلالة والتى تسعى لبيان بعض المفردات فى " ماهية القضية ". واذا كان الأساس صحيحا فان شكل أو بنية القضية المحللة تحليلا مناسبا يناظر أو يصور الحقيقة أو الوضع القائم فى العالم . (هذا وسوف نعود فى مكان آخر لاعطاء وصف أشمل لهذه الطريقة فى التفكير ولبعض أوجه النقد التى وجهها فتجنشتين نفسه فى آخر الأمر لهذا الأسلوب بأسره) .

حيث أن فتجنشتين كان يعتقد أنه بكتابة " الرسالة Tractatus " قد وضع حلا لكافة المشاكل الفلسفية ،فقد توقف عن البحث الفلسفى النشط لعدة سنوات . وفى عام ١٩١٢ توفى والده (كارل فتجنشتين Karl Wittgenstein) وحصل الابن الفيلسوف على ميراث كبير . على أن من أول الأعمال التى قام بها فتجنشتين لدى عودته من الخدمة العسكرية تنازله عن جميع أمواله باعطاء بعضها على شكل هبات أو تبرعات مجهولة المصدر الى عدد من الكتاب والشعراء المشهورين . أما فتجنشتين نفسه فقد عاش معظم سنين شبابه حياة تتسم بشدة التقشف والبساطة .

وفى نهاية الحرب العالمية الأولى ،التحق فتجنشتين باحدى مدارس تدريب المدرسين ،وعمل خلال الفترة من ١٩٢٠ -١٩٢٦ مدرسا

لمدرسة فى احدى القرى الواقعة فى جنوب النمسا . وبعـــد أن
استقال من هذه الوظيفة عمل مساعد بستانى لبعض الوقت فى أحـد
الأديرة بالقرب من فيينا. وقدقضى فتجنشتين فترة عامين فـــى
تصميم قصر لسكنى احدى أخواته والاشراف على بنائه بالقرب مـن
فيينا. وقد أسفر ذلك عن طراز معمارى يتسم بالجهامة والتزمت
الشديدين بالنسبة للخطوط المعمارية الحديثة بالاضافة الـــى
خلوه من كافة أنواع الزخرفة (الديكور) . وتنم الخطوط القليلة
والمستقيمة على بساطة منطقية صارمة تذكرنا بالبنية المنطقية
المحكمة التى نجدها فى كتاب " الرسالة Tractatus " .

وبحلول نهاية العشرينات انتعش اهتمام فتجنشتين بالفلسفة
مرة أخرى وعاد الى كامبردج فى عام ١٩٢٩. وفى هذه الفتـــرة
قامت جامعة كامبردج بمنحه درجة الدكتوراه وأصبح زميلا فـــى
كلية ترينتى Trinity " . وفى عام ١٩٣٩ تقلد فتجنشتيـــن
منصب أستاذ لمادة الفلسفة بجامعة كامبردج وشغل مقعد الأستاذية
الذى كان يشغله سلفه ج.أ. مور G.E. Moore . وكان فتجنشتين
يعقد ندواته فى قاعات أو غرف لا تحتوى الا على القليل مـــن
الأثاث فى كلية ترينتى، وكان يجلس فى كرسيه القابل للطـــى .
والذى يشبه المركب بملابس تكاد تكون غير تقليدية ليديــــر
محاورات ومناقشات معقدة بصورة ارتجالية مع مجموعة مختـــارة
من الطلاب . وطبقا لما يذكره بعض هؤلاء الطلاب بأن فتجنشتيـن
كان يظهر خلال تلك المناقشات قدرا أكبر من التركيز والجديـة
والطهارة فى تفانيه عندما يجهز نفسه ويتشبث فى كيفية الاجابـة

على الاستفسارات المختلفة وكيفية الافصاح والتعبيرعن أفكـــاره الخاصة. وقد تمخضت هذه الندوات والمناقشات عن مجموعتين مـــن المذكرات التى أعدها الطلاب فى ذلك الوقت وعرفت الأولى بـاســـم " الكتاب الأزرق Blue Book " والثانية باسم " الكتـــــاب البنى Brown Book " (وقد تم نشرهما فيما بعد تحت نفــس العنوانين) . وتمثل هذه المذكرات الدراسات الأولية لكتابــــه الرئيسى " تحقيقات فلسفية Philosophical Investigations "الذى نشر بعد وفاته والذى يضاهى كتابه الأول" الرسالة Tractatus" فى كونه تحفة كلاسيكية فى الفلسفة المعاصرة (١٤).

ويبدو للوهلة الأولى أن السمة المميزة لكتابى " الرسالـــة Tractatus " وتحقيقات فلسفية" هى عنصر الغموض والابهـــام كقاسم مشترك فى أفكارهما. وحقيقة الأمر أنهما غامضان من نواح مختلفة. فقد قام فتجنشتين بعرض كتابه الأول بأسلوب مبسط جامد كالمرمر Marmoreal " وبطريقة يتم التعبير فيها عـــــن الأفكار التى تشبه الأمثال أو الأقوال المأثورة بلهجة متساوقـة كالهام نبوى Prophetic " ،فى حين أن الكتاب الآخر يتسم بعدم الترابط وباللغة الدارجة غير الفصحى مع اقتران ذلك بمــــزاج متقلب وتصاعد فى الجمل الجدلية يعل بين الحين والآخر الـــــى مجموعة من التساؤلات والتلميحات المقنعة والتصريحات الثبوتيـة تشبه تلك الواردة فى أسلوب الكتاب الأول . وعلاوة على ذلـــــك فان محتوى كل من الكتابين تبدو متعارضة متضادة مع الأخـرى ، فحيث ينظر" الرسالة Tractatus " الى اللغة بصفتهــــــا

ماهية Essence جامدة منطقيا تستتر وراء السطح الطارئ للتخاطب والمخالطة اليومية ،أو كهيكل عظمى يتعين اجراء حفريات لاكتشافه عن طريق التحليل المتوغل فى العمق ،فان كتاب "التحقيقات Investigations " ينظر الى اللغة كأمر مقبول كما هى فى الواقع أوكما نشاهدها، أى كمنظومة حية ،غيرمنتظمة ومتعددة الأشكال من اصطلاحات تقليدية عامة من أجل تحقيق قدر أو تشكيلة كبيرة من الأغراض الانسانية وليس فقط أغراضا قابلة للتصنيف .

وعلى أية حال فان الكتابين بالطريقتين المختلفتين اللتين كتبا بهما يتفحصان نفس الموضوع وهو : علاقة اللغة بالعالم. وعلى الرغم من التحول الذى طرأ على موقف فتجنشتين والمتمثل فى رفضه لمعظم المبادئ الأساسية التى استنها فى كتاب " الرسالة Tractatus " ، فان الوقت الطويل الذى استغرقه لتفنيد هذه المبادئ فى كتابه الآخر يوضح حقيقة مفادها أنه حتى لو كانت الاجابات الواردة فى الكتاب الأول خاطئة ، فان الأسئلة التى كانت تلك اجاباتها لم تكن خاطئة .ومن ناحية أخرى فان فتجنشتين لم يتخل عن كل ما قاله فى الكتاب الأول، فقد عاود التأكيد بصورة خاصة (وان كان ذلك بأسلوب جديد) على أفكاره الواردة فى الكتاب الأول والقائلة باستحالة الفلسفة . ولعل أقل الملامح تقبلا فى كتاب الرسالة Tractatus هو الادعاء الذى يدحض نفسه بنفسه والقائل بأن الجمل التى يتألف منها هذا الكتاب تمثل محاولات بدون معنى للتعبير عما

يمكن أن يوضح فقط ،وأن هذه الجمل - فى أفضل الأحوال - تشبه سلماً استعمل للصعود ثم أزيح بعيداً ، وهذا هو نفس الأمر الذى أخذ فى الكتاب الثانى شكل نظرية فلسفية فحواها أنه ليس من الفلسفة فى شئ أن تقدم أو تقترح النظريات ،بل انها تكمن فقط فى وصف الحقائق المتعلقة باللغة والمألوفة لدينا تماما من قبل،مع ترتيب هذه الأوصاف المألوفة بطريقة تسعى الى كسر قبضة أو سيطرة أسباب اللبس والفوضى والعبارات المتناقضة على عقولنا (١٥).

أما كتابات فتجنشتين التى أنتجها بعد ذلك فكانت تتضمن محاولة لايجاد منهج فى معالجة فلسفة اللغة يختلف تمام الاختلاف عنذلك المنهج الذى استخدمه فى كتاب الرسالة "Tractatus" وبالاضافة الى الأعمال الرئيسية المتعلقة بفلسفة اللغة فقد كتب فتجنشتين فى أعماله الأخيرة وبشكل مكثف " فلسفة الرياضيات Philosophy of Mathematics " .

عاش فتجنشتين فى انجلترا منذ عام ١٩٢٩ وحتى وفاته عام ١٩٥١،وحصل فى تلك الأثناء على الجنسية البريطانية ،على الرغم من عدم تعلقه الوثيق بأساليب الحياة الانجليزية. فقد كان يقوم من وقت لآخر بعزل نفسه عن الجو الأكاديمى لجامعة كامبردج(وهو مجال بدا وكأنه لا يميل اليه أيضا) ليعيش لفترات قصيرة فى بلدان أخرى كالنرويج وايرلندا والولايات المتحدة الامريكية . وكانت شخصية فتجنشتين من ذلك النوع المتوتر ،والمضطرب من

الشخصيات ، فقدكان كثيرا يلح بالطلبات التى كانت أحيانا مجحفة من أصدقائه المقربين. ومع ذلك فقد كان يتمتع بمجموعة من المحبين والمريدين الذين كانوا شديدى الاخلاص والولاء له . وقد قال ذات مرة :" على الرغم من أننى لا أستطيع منح الحب ، الا أننى بحاجة ماسة الى هذا الحب "(١٦).

ما كاد فتجنشتين يلتحق بعمله كأستاذ للفلسفة فى جامعة كامبردج عام ١٩٣٩ حتى اندلعت الحرب العالمية الثانية ،فعمل فى أول الأمر بوابا Porter لاحدى مستشفيات لندن ثم عمل فى أحد المختبرات الطبية فى مدينة نيوكاسل " New Castle " . وبحلول عام ١٩٤٩ بدأت حالته الصحية فى التدهور بشكل سريع وتبين أنه كان يعانى من السرطان Cancer . وبالرغم من ذلك فقد استمر فى العمل فى مجال الفلسفة حتى النهاية . وقام بتسجيل بعض أفكاره ذات القيمة الفنية العالية وذلك فى موضوع " اليقين أو الحقيقة The Topic of Certainty " حتى قبل يومين من وفاته وذلك فى التاسع والعشرين من ابريل عام ١٩٥١ ، وكانت وفاته فى منزل طبيبه الخاص (١٧).

ثانيا - عناصر فلسفة فتجنشتين اللغوية

(١) التحليل المنطقى Logical Analysis

شهدت بريطانيا فى سنوات مابين الحربين، أى عندما كانت الواقعية Realism تمثل الشكل الرسمى للفلسفة الأكاديمية بداية تطور التحليل المنطقى فى مرحلته الأولى كفكر يعتمد المذهب الذرى Atomist ومن ثم فى مرحلته الوضعية أو اليقينيـة، وبشكل متزايد فى معارضة قوية للواقعية. وبحلول بداية العقد الثانى من هذا القرن أصبحت المثالية Idealism فى موقف شديد التراجع على الأقل خارج اسكتلندا Scotland التى كانت بمثابة مرتعها الخصب. ولم يتمسك بها كقوة فلسفية فعالة الا مجموعة منعزلة، ان لم تكن ممتازة، من الفلاسفة الذين شكلوا حماية خلفية للمثالية وعلى رأسهم "ماكتيجارت Mc. Taggart" وكولينج وود Colling Wood" وما أن نشر رسل Russell أعماله الهامة فى الفترة الوسيطة بين كتابه" معرفتنا للعالم الخارجى Our Knowledge of the External World عام ١٩١٤ وكتابه" تحليل العقل Analysis of Mind عام ١٩٢١ وكتاب فتجنشتين بعنوان" الرسالة المنطقية الفلسفية Tractatus Logico-Philosophicus عام ١٩٢٢ حتى انطلقت الذرية المنطقية Logical Atomism "بسرعة مدهشة لتملأ الفراغ ولتلقى ظلالا داكنة على الانتصار الذى سجله المذهب الواقعى. ويرجع السبب فى قدرة هذا الفكر الشامل على تحدى الواقعية الى القوة الخاصة التى كانت تميز العبقرية الفلسفية

لفتجنشتين الذى لم يكتف باطلاق القليل من الأعمال النقدية المتفرقة ضد المذهب الواقعى فحسب ، بل انه وضع نسقا تاما ومتكاملا من الاجابات المعارضة لكافة الأسئلة الرئيسية التى زعمت الواقعية بأنها وجدت حلولا لها. وكانت ملاحظته الفظة التى أوردها فى مقدمة كتابه المذكور آنفا ـ وهو كتاب يعالج مشاكل الفلسفة ـ قد أكسبته ادعاء له ما يبرره فى أنه قادر على الوصول الى ما يريد .

كانت فلسفة التحليل المنطقى فى كافة صورها تتألف بصورة رئيسية من تطبيقات المنطق الرسمى الجديد الذى ابتدعه "فريجة Frege ، ورسل Russell على المذهب التجريبى الراديكالى لهيوم Hume. مع العلم بأن أفكار " هيوم " كانت قد استكملت وأعيدت الى الحياة بواسطة " مل Mill " و"مباخ Mach " وَوليم جيمس William James " . على أن ما وصلنا من تراث من هذه الأفكار عن طريق هؤلاء الفلاسفة الوسطاء يعطينا شيئا ما لتفسير الاختلافات المميزة بين الصيغ الانجليزية والأوربية والأمريكية من هذه الفلسفة. وكانت هذه الحركة التحليلية والتجريبية منطقية من ناحيتين : فهى أولا قد اتخذت فكرة مبادىء الرياضيات Principia Mathematica "كنموذج لها فى ابداع الشكل الملائم لنظرية المعرفة واتجهت نحو تمثيل المعرفة البشرية بأكملها فى نسق منطقى واضح يشتق فيه كل شىء بتعريفات جلية وصريحة وبقواعد " الاستدلال Inference " من حصيلة مبدئية عند حدها الأدنى من المفاهيم الأساسية غير المحددة

والقضايا الأساسية التى لا يمكن رفضها أو انكارها . وهى ثانيا قد استخدمت ثلاثة ملامح فنية من منطق " رسل " من أجل القيام بالتحليلات اللازمة لها ،وتتلخص هذه الملامح فيما يلى :

أ - أنها اعتمدت مبدأ الامتدادية Extensionality " الذى أوحى به وصف "رسل " للقضايا المركبة كوظائف حقيقية لقضايا أولية ومؤكدة فى نفس الوقت ،على أن هذه المركبات ليست أكثر من تجميعات لهذه العناصر .والاستطراد من هذا المنطق نحو قبول التصنيف Classification " الذى وضعه " رسل " للأشكال الممكنة للقضايا .

ب - أنها استخدمت بصورة موسعة الأسلوب الذى ابتدعه" رسل " لتحليل أوصاف محددة يتم فيها بصورة رئيسية التخلص من التعبيرات المنطوية على مشاكل من طلب الموضوع عن طريق اعتماد قواعد لترجمة " الجمل Sentences التى ظهرت فيها الى جمل خالية من هذه القواعد . وباستعمال هذه التعريفات ثم توضيح أن الرجوع الى الموضوعات المادية والعقول والفئات Classes " والأعداد تشكل رموز غير كاملة Incomplete Symbols " ، كما أن الكيانات Entities " التى بدت وكأنها ترجع اليها قد تم تحليلها بصورة مبسطة الى معطيات شعورية تجريبية بصورة لا يمكن انكارها .

ج - أنها تبنت وبصورة عامة أيضا نظرية" رسل " حول الأنماط

Types وهى نظرية أضافت اعتبارات منطقية الى نواحى " التحديدات القواعدية Grammatical Oimitations" والمتعلقة بالطرق الممكنة لربط التعبيرات من أجل تكوين مفاهيم مؤكـدة ذات مغزى . وكان من شأن المفارقات Paradoxes "المنطقية أن جعلت " رسل " يرى أن الجمل غير المكونة تكوينا قواعديـا جيدا قدتكون على الرغم من كل شئ غير ذات معنى . ومن هنـا استخلص المحللون المنطقيون أن المدخل الرئيسى لأى نظرية حـول المعرفة يقوم بوضع شروط للتمييز بين الحقيقى والزائف ،وهـو ماكانت تعالجه نظرية المعنى Theory of Meaning " حيـن ميزت بين ما له دلالة ومعنى وبين ما ليس له دلالة أو معنى(١٨).

- وقائع العالم بين رسل وفتجنشتين :

قام فتجنشتين بتقديم التصورات العامة الواردة فى كتابـه " الرسالة Tractatus " ، على نحو غير مرتب منطقيا بحيـث لا ندرى أى منها يعتمد على الآخر ،وجاء تقديمه هذا على النحـو التالى : -

أ - بداية هناك علم الوجود Ontology " الذى يشكل نظرية تعالج المكونات القصوى للعالم. فالعالم عند هـذا الفيلسوف لا يتكون من موضوعات فحسب ،بل انه مكون مـن موضوعات مرتبة ومشكلة فى حقائق ، وأن هذه الحقائق متميـزة ومستقلة كل منها عن الأخرى . أما الموضوعات فتعتبر غيـر كاملة من حيث أنها لاتتواجد الا فى علاقة مع موضوعات أخرى وتشكل مع بعضها البعض حقائق. وهناك " حد Limit لكل

موضوع من حيث امكانية دخوله فى مجموعة أو تشكيلـــــة ، والمجموعة أوالتشكيلة الممكنة حالة شؤون والحقيقة هـــى عملية الحصول الفعلى علىحالة. ولم يقم فتجنشتين بتحديــد الطبيعة العينية والمشخصة للحقائق ،بل أنه قد لمح فعـلا الى أنها قد تكون غير معروفة Unknown بالنسبـــة لنا ،ولكنه أضاف ملاحظة مفادها أن كافة الحقائق هى نـــوع واحد ومن نفس المستوى. أما رسل Russell فقد اتخذهـــا بمثابة ظهور لأنواع معينة من الأحداث ،أى كخبرات حسيـــة تتسم بالخصوصيةواللحظية . وعلى الرغم من أن فتجنشتيـــن قد توصل وقبل هذه الفكرة فى وقت لاحق على ما يبدو ،الا أنه لم يضمنها فى كتابه" الرسالة " .

وثمة فجوة أخرى فى النظريةوالتى قام" رسل"بتلافيها، وهى تصنيف الموضوعات التى تتكون منها الحقائق . ونشيـر هنا الى أن فتجنشتين لم يميزها على شكل أنواع مختلفـة، الا أن " رسل " قسمها الى موضوعات معينة من الموضوعـات البسيطة التى - اذا لم تكن سائدة ومسيطرة - تشكـــل كيانات يشار اليها عن طريق أسماء Names قابلـــة للتحليل ،ومنها الموضوعات العامة كالصفات Attribates والعلاقات Relations. ويرى " رسل " أن أسماءالموضوعات البسيطةكانت تعتمد فى مهمتها على نفسها، أما الموضوعات العامة فلا يمكن فهمها الا كدوال قضايـــا Propositional Functions ،أى بموجب ,نتف من قضايا على شكل " X "

لهانفس صفة" F " أو " Y " تأخذ وصفا فى العلاقة (Rtoz) .

ب - تأتى المرحلة التالية والحاسمة بظهور نظرية القضايا الأولية وهى قضايا تدين بمعانيها وحقيقتها ليس الى علاقاتها مع قضايا أخرى ،بل الى علاقاتها بالعالم .وتتمثل البديهية الأساسية فى فلسفة فتجنشتين فى أنه يتعين أن تكون هناك مثل هذه القضايا البسيطة الغير قابلة للتحليل اذا ما كان لأية قضايا أن تأخذ معنى محددا وأن لا تقف فى علاقات منطقية داخلية بعضها البعض . ويمكن النظر الى ذلك كنظير شديد التعميم للمبدأ التجريبى التقليدى الذى يقول بأنه اذا كان لأية مفاهيم أو قضايا أن تأخذ معنى ،فانه يتعين أن تستمد أو تشتق بعضها من خبرة العالم ،فالذى يجعل لجملة القدرة على التعبير عن قضية أولية ،يتمثل فى كونها صورة من حالة ممكنة ،أو ترتيب ممكن للموضوعات التى شكلت حقيقتها . والقضية بوصفها ترتيبا لأسماء تصور الحالة كترتيب للموضوعات . واذا كانت الموضوعات التى تسميها القضية مرتبة وفقا لها فان القضية تعد صحيحة . ويجب أن يكون للقضايا والحالات التى تعطى صورة عنها ،شكلا عاما مشتركا ،غير أن هذا نفسه لا يمكن وصفه فى قضايا ،بل يمكن فقط اظهارها (١٩). والأسماء ، مثلها مثل الموضوعات تعد غير كاملة ويمكن تجميعها فقط فى عدد محدود من الطرق. ان قدرتنا على ترتيب الأسماء فى

طرق تكون فيها الموضوعات غير مرتبة ،تفسر اعتقادا زائفا .
كما أن قدرتنا على اعادة ترتيبها تفسر فهمنا للجمل ذات المعنى
التى لم يسبق تفسيرها لنا . فاذا كان يتعين علينا أن نفكر
أو نتكلم بأى حال من الأحوال ،فانه ينبغى أن تكون هناك قضايا
أساسية تدين بمعانيها وحقيقتها الى نظائرها المصورة
Pictorial Correspondence للحالات ثم للحقائق على التوالى .
وقد اشتق فتجنشتين من هذا المبدأ أمرين هما :

١ ـ وجود الحقائق والموضوعات فى نظام دقيق .

٢ ـ نظريته حول الاجزاء غير الأولية فى اللغة
Non - Elementary Parts of Language

ج ـ بالنسبة للجمل التى لا تعبر عن قضايا أولية مصورة فهى
اما تجمعات صريحة أو تجمعات غير معلنة من القضايا
الأولية ، أو أنها جمل لا تعبر عن قضايا قط ،وبالتالى
فهى بدون معنى . فالجمل التى تعبر عن قضايا مركبة تكون
جميعها بمثابة وظائف للحقيقة ضمن القضايا الأولية ،وهى
متولدة منها عن طريق عمليات الرفض والتوحيد والضم وتدين
بمعانيها وبقيمتها الحقيقية بالكامل الى معنى وقيمة
مكوناتها الأولية . واذا أريد الجزم بقضية مركبة فما
علينا الا أن نقوم بصورة متساوية ومشتركة بتأكيد أو رفض
مجموعة من القضايا الأولية . فليس هناك شئ يمكن اضافته
لتأكيد المركب أكثر مما يحتويه هذا المركب من عناصر .
وبناء على ذلك فان المفاهيم المنطقية لكل من : لا ،"و" ،"
"اذا" و"جميع" لا تضف أى شئ فى هذا العالم ،ولكنها

مجرد وسائل مصطنعة تركيبية للتأكيد على القضايا الأولية التى تشير الى الحاملات Beares القصوى للمعنى والحقيقة . وتعد وصف فتجنشتين للقضايا المركبة واردا فى النظرية الرسمية البحتة عن " التحليل الارتدادى " Reductive Analysis " والتى انطلق منها لوضع برنامج للحركة ككل .

وهكذا فان الفلسفة التى ينظر اليها على أنها تحليل للقضايا تصير بحثا Search " عن ترجمات لعدة أنواع من الجمل الى قضايا أولية واضحة وموظفة لصالح الحقيقة (٢٠) . أو بعبارة أخرى أصبحت الفلسفة من وجهة نظر فتجنشتين مجرد تحليل منطقى للغة ،وليست بحثا فى حقيقة الوجود أو طبيعة المعرفة على نحو ما ذهب اليه أتباع الفلسفة التقليدية (٢١).

(٢) نظرية صورة المعنى

The Picture Theory of Meaning

يذهب فتجنشتين الى أن الفلسفة هي علم المعاني ، ومسائلها هي بالدرجة الأولى مسائل لغوية ، بمعنى أنها تنحل بتحليل العبارات التى تعبر عنها ، لكننا لا نستهدف أن يكون البحث اللغوى هنا من قبيل النحو أو الصرف أو طريقة النطق أو البلاغة وما الى ذلك ، بل ينصب اهتمامنا على منطق اللغة من حيث هى أداة ترسم لنا طرائق السلوك ازاء العالم الذى نعيش فيه (٢٢).

وتتمثل النقطة الأساسية فى نظرية فتجنشتين المتعلقة بالمعنى فى أن معنى كلمة ما ليس هو نوع من الموضوعات التى تقابلها هذه الكلمة. وبالتأكيد فان أحد ملامح أو جوانب المعنى لبعض الكلمات يمثل أو يقابل أشياء بعينها غير أن هذه الكلمات ، وهى أسماء أعلام " Proper " ، تشكل جزءا صغيرا ومتخصصا من اللغة ككل كما أنه لا يمثلها تمثيلا كاملا. وحتى فى حالة هذه الأسماء بالذات فان الموضوع الذى تمثله أو تقابله لا يشكل معناها الذى هو - بالتأكيد - قدرة هذه الأسماء المعروفة تقليديا على تمثيلها أو مقابلتها للموضوعات ويعتقد فتجنشتين بأن لدينا انطباعا مفرطا فى تأثيره بنموذج التعريف الظاهرى وبالعلاقة المتبادلة والمباشرة بين الكلمات والعناصر التى يتكون منها العالم ، وبأمر آخر يؤكد ما سبق وهو فكرة الاشارة الى موضوع كما لو كان يفسر نفسه بنفسه بطريقة ما من حيث طريقة اعطاء معنى الكلمة المنطوقة فى لحظة عملية الاشارة.

على أن التعريف الظاهرى لا يشكل الا استعمالا واحدا فحسب من عملية الاشارة الى الأشياء التى يمكن استعمالها لاصدار أوامر أكثر منها لتقديم أو استحداث كلمات جديدة .وبعبارة أخرى فانه قبل أن يكون من الممكن لعملية الاشارة أن تعطى معنى لكلمة ، فيجب أن تكون هذه الكلمة نفسها مفهومة وأن يكون لها معنى .

ان السؤال القائل : ما هو معنى كلمة ما ؟ يمثل فى الواقع سؤالا فلسفيا نمطيا Typically ، فهو يستدعى طرح تساؤل لا نعرف كيف نوجهه . وفى سبيل أن نعرف ما هو المعنى فعلينا أن نتفحص الأسئلة التى تثار حول المعنى من خارج المناقشات الفلسفية مثل : كيف يمكن تعلم أو تفسير معنى كلمة ما ؟ وكيف يمكننا أن نعرف بأن شخصا ما يفهم معنى كلمة ما ؟ فاذا عالجنا السؤال بهذه الطريقة ،أى عن طريق دراسة الأحوال المألوفة والشائعة التى تظهر فيها كلمة " معنى " ، فسوف نجد أننا بحديثنا عن معنى كلمة يرادف حديثنا عن الطريقة التى تستعمل فيها هذه الكلمة . واذا قلنا بأن شخصا قد تعلم أو أنه يفهم معنى كلمة ما فكأننا نقول انه قد تعلم أو أنه يفهم كيف تستعمل هذه الكلمة ، وأن هذا الشخص قد أصبح طرفا لاصطلاح اجتماعى قائم ومحدد. ان تحديد المعنى بالطريقة التى تستعمل فيها الكلمة يعد أمرا غامضا ولكنه أمر لا مناص منه فى ذات الوقت ،لأن الكلمات انما تستعمل بطرق كثيرة ومختلفة ولها أنواع كثيرة ومتنوعة من المعنى (٢٣).

- نظرية اللغة فى كتاب الرسالة

The Theory of Language in the Tractatus

تركز فكرة فتجنشتين عن اللغة،وهى الفكرة التى استخدمها فى اعداد كتابه الأول " الرسالة" Tractatus "،على الطريقة التى يمكن استعمال اللغة فيها لاعطاء صورة عن العالم.وتتمثل فكرة الكتاب عن اللغة بأنها سلسلة من القضايا التى تسعى الى بيان وقائع ،وأن القضايا كانت ستعد صحيحة عندما تبين أو تصور أو تناظر بصورة سليمة ما تبينه وتصوره وتناظره الوقائع ، كما ستعد هذه القضايا زائفة وغير صحيحة اذا فشلت فى تحقيق هذه المهمة. ولتطبيق مثل هذا الأسلوب ،فان الأمر يتطلب اتخاذ القضية كوحدة Unit أساسية فى اللغة. والقضية " Proposition " هى مجموعة من الكلمات التى تؤكد شيئا ما،وقد فهمت على أنها تتكون بصورة جوهرية من "الأسماء Names " ،وأن هذه الأسماء تتكون من انطوائها على اشارة لموضوعات Objects مختلفة . أما الطريقة التى ترتبط بها الموضوعات بعضها بعضا فى القضية - اذا ماكانت القضية بكاملها صحيحة فتكون مناظرة أو مصورة للطريقة التى ترتبط بها الموضوعات بعضها بعضا فى هذا العالم. ويمكن توضيح هذا الأسلوب فى التفكير بهذا النموذج التقريبى الذى نقدمه فى هذه الجملة: " القطة على الحصيرة The Cat is on the Mat حيث أن تعبير" القطة " يشير الى موضوع معين وكذلك الحال بالنسبة لتعبير" الحصيرة" فى حين أن الكلمات الموجودة، بالاضافة الى

كلمة " على On " التى يمكن أن تؤخذ على أنها تشير الى علاقة مكانية معروفة ومحددة بين الموضوعين السابق ذكرهما أى القطة والحصيرة "(٢٤). فاذا كانت القطة والحصيرة والعلاقة المكانية المحددة بينهما اعتبرت موجودة فى هذا العالم على النحو الذى تؤكده هذه القضية، فان القضية فى هذه الحالة تعد مصورة بشكل صحيح للحالة الفعلية التى عليها الأمر، وبالتالى فهى صحيحة، والا فانها تعد غير صحيحة أو زائفة. وباختصار فان هذه الطريقة فى معالجة اللغة تتناول القضايا كما لو أنها مكونة من أسماء، ومن ثم فان العالم يصبح كأنه مكون من موضوعات تشير اليها الأسماء، أو بعبارة أخرى كما لو أنه مكون من موضوعات محددة بأسماء. وبالوظيفة الرئيسية لحروف الجر كما لو كانت مادة مخصصة لاعطاء وصف عن الوقائع. وفى هذا العدد يقول فتجنشتين فى كتابه" الرسالة Tractatus " :

" ان الكلمات المفردة فى اللغة تسمى لنا الموضوعات - والجمل هى مجموعة مترابطة من هذه الأسماء ... ولكل كلمة معنى، وهذا المعنى مرتبط بالكلمة التى تمثل الموضوع الذى تجسده الكلمة"(٢٥)

وتعرف هذه النظرية فى اللغة باسم" نظرية صورة المعنى" وبهذا يكون فتجنشتين هو الذى وضع هذا المفهوم وهذا الأسلوب فى اللغة، وهو أيضا الذى انطلق فى أعماله التى كتبها فى أواخر سنين حياته للتدليل على عدم صحتها ومن ثم لاستبدالها.

لقد ذهب رواد الوضعية المنطقية الى أبعد مما ذهب اليه رسل Russell من حيث أنهم أدخلوا تعديلات على المذهب الذى

يحتوى عليه كتاب "الرسالة Tractatus " على الرغم من تناولهم أجزائه الرئيسية بتصميم أكبر من تناول رسل نفسه . فقد تبنوا وطوروا الى حد كبير الفكرة القائلة بأن كافة القضايا الهامة عن المادة أو المحتوى المادى يمكن تبسيطها الى قضايا أولية أو أساسية، وهو ما يؤيد النظرية التى تنادى بأن المنطق والرياضيات قابلان للتحليل، مع طرح التعبيرات الدينية والأخلاقية جانبا بحجة أنها بدون معنى وأنها تتسم بالميتافيزيقا على أن هؤلاء الفلاسفة لم يقبلوا بالاستنتاجات المتعلقة بمبحث الوجود Ontological " التى استخلصها كل من رسل وفتجنشتين من نظرية المعنى عندهم . وعلاوة على ذلك فقد أصروا على عدم وجود علاقة طبيعية للتشابه بين القضايا والحقائق سواء كانت مصورة أو تركيبية Structural "، بل كان من رأيهم أن العلاقة بينهما مجرد علاقة اصطلاحية Conventional فحسب وعلى الرغم من موافقتهم " رسل" على أن القضايا الأولية ما هى الا تقارير Reports عن خبرة فورية، الا أنهم صاغوا شرطا يقول بأن كافة التأكيدات الهامة ينبغى أن تكون، أو ينبغى تبسيطها الى تقارير عن الخبرة فى اطار مبدأ قابليتها للتحقق Verifiability " . وبينوا بذلك أن الجملة تعبر عن قضية ذات معنى فقط عندما تكون حقيقتها أو زيفها قابل للتحقق بالرجوع الى التجربة (٢٦).

(٢) ألعاب اللغة Language Games

يعرض فتجنشتين فى كتابه " تحقيقات فلسفية

Philosophical Investigations طريقة مختلفة تماما من طرق التفكير حول طبيعة لغة الانسان،كما عرض فيه طريقة جديدة لـ" انتاج" أو " عمل " الفلسفة To Do Philosophy ودعنا أولا نفع هذا" المنظور" Perspective الجديد للغة فى صفته السالبة أو المنفية. لقد توصل فتجنشتين الى قناعة مؤداها أن التفكير باللغة وكأنها مؤلفة أساسا من أسماء ومن معانى تتصل أو تتعلق بالموضوعات التى تحددها هذه الأسماء هى بمثابة فشل أو قصور فى اصدار حكم عادل على المرونة التى تتمتع بها اللغة وعلى تنوع استعمالاتها.وتبين له أن الأسلوب الذى اتبعه فى السابق لم يعط الا اطارا محدودا جدا يستطيع من خلاله حصر واستعمال كافة استخدامات اللغة. فاذا فكر فى القضايا على أنها مجموعات مترابطة من الأسماء التى تتجلى وظيفتها الرئيسية فى تصوير الحقائق ، فانه سيكون قد أغفل بالضرورة أن استعمال اللغة لوصف الأحوال التى عليها الأمور هو استعمال واحد فحسب من بين الاستعمالات الكثيرة والمتنوعة من استعمالات اللغة، كما أن هذا الاستعمال بدون أدنى شك ليس الاستعمال الوحيد أو الرئيسى للغة. فهناك بطبيعة الحال أسماء فى اللغة،ونحن نقوم فى أحيان كثيرة باستعمال اللغة لبيان حقائق،ولكن التفكير بالأسماء على أنها قوالب " البناء الوحيدة فى اللغة " Blocks ، وفى الجمل Sentences على أنها مجرد وسائل لتصوير الحقائق يشكل ببساطة طريقة خاطئة فى محاولة فهم ما اللغة.

– الاستعمالات المتنوعة للغة :

بيد أن ثمة عبارة أو " شعار Slogan " تلخص لنا بطريقة ايجابية توجه Orientation فتجنشتين اللغوى الجديد . يقول فتجنشتين : " لا تبحث عن المعنى ،بل ابحث عن الاستعمال ! " Don't Look For The Meaning, Look For The Use (٢٧) ويجب فهم كلمة " المعنى" هنا بنفس الطريقة التى اتبعها فكر فتجنشتين المبكر،أى بأن الأسماء لها معنى ،وأن معنى هذه الأسماء كامن فى الموضوعات التى يحددها أو يشير اليها.وأصبح فتجنشتين يرفض هذا التصور حول المعنى، اذ أنه اقتنع بشأن استعمالات اللغة وكذلك الأهداف التى تسعى اليها والمواقف الحياتية التى تشكل البيئة أو الاطار لهذه الاستعمالات هى استعمالات غنية ومتنوعة الى حد بعيد. وهنا يطالبنا فتجنشتين بالتأمل فى كافة الاستعمالات المتنوعة للغة .

ووفقا للفكر الجديد لدى فتجنشتين فانه بدلا من تناول القضية على أنها مجموعة مؤلفة من الأسماء وعلى أنها "الوحدة الأساسية الخاضعة للتحليل وعلى أنها تتمتع " ببنية Item " منطقية ثابتة ،فقد صار يؤكد على ما أسماه Structure " لعبة اللغة " . ولكى نفهم ما يقصده بذلك، دعنا نفكر فى أحد المواقف النموذجية فى الحياة، فنجد أن " لعبة اللغة" المحددة سوف توصلنا الى الاستعمال المميز للغة فى هذا الموقف فلعبة اللغة تمثل نموذجا مبسطا ومثالا واضحا لاستعمال مميز

ومحدد للغة . ومن احدى جوانبها يمكن التفكير بلعبة اللغـة كوسيلة لعملية التحليل . وهي تساعدنا على الوصول الى تفهـم أعمق للغة على النحو الذى نجدها عليه. ومن جانب آخر مـن جوانب التفكير فى المسألة ، يمكننا القول بأن اللغة ،بوصفها ظاهرة انسانية كلية ،انما تتكون من عدد كبير جدا من ألعـاب اللغـة . ونضيف بأن هذه الألعاب ممتزجة أو ملتحمة بعضهـا بعضا فى شبكة بالغة التعقيد من العلاقات المتبادلة فيمـا بينها .

على أن القول بأن استعمال اللغة يمكن أن يقارن باحـدى اللعبات ، لا يقصد به - بطبيعة الحال - افادة القـارئ أو الايحاء له بأن الأمر ينطوى على تسلية أو ترفيه أو تمريـن رياضى . ان ما يقصد بالمصطلحات " Terminology " هـو جعلها قادرة ،بطريقة تشبه تلك الطرق المستعملة عادة فيما نسميه الألعاب (كالشطرنج والبيسبول والبريدج) ،على اظهـار أن الكلمات المستعملة فى اللغة تترابط فيما بينها وفقا لقوانيـن معينة من قواعد اللعبة. وتجدر الاشارة الى أن بعض هـذه (القوانين) موضوعة ومطبقة بطريقة صارمة أو واضحة. وتشكـل هذه القوانين قواعد " Rules " اللغة. فالكلمات والوحـدات اللغوية الأخرى المستخدمة فى " ألعاب اللغـة Language Games " المختلفة يمكن مقارنتها" بقطع Pieces لعبـة الشطرنج ،حيث أن لكل قطعة " دورها" فى اللعبة ،كما أن فهمنـا لاستعمال كلمة ما يشبه فهمنا لاستعمال قطعة معينة من قطـع

لعبة الشطرنج كالملك أو القلعة أو الفيل ، اذ يتعين علينا أن نفهم ما يمكن عمله بكل قطعة ، أى أن نفهم طريقة عملها (٢٨).

واذا كان فتجنشتين قد أفاض فى الحديث عن اللغة بوصفها " لعبة Game أحيانا ، فما ذلك الا أنه قد وجد فى النطق بأية لغة يعد نشاطا معينا أو صورة من صور الحياة .

والواقع أن فتجنشتين كثيرا ما كان يتوقف طويلا عند تشبيه اللغة باللعبة ، لكى يتساءل قائلا : " ماذا عسى أن تكون اللعبة ؟ " لو كانت اللغة مجرد عملية نستخدم فيها بعض الأسماء كبطاقات تقوم مقام بعض الموضوعات ، لما صادفتنا صعوبة فى أن نهتدى الى اجابة محددة لهذا التساؤل . ولكننا لو عدنا الى حياتنا العادية ، لوجدنا أن كلمة " لعبة " تستعمل على أنحاء عديدة مختلفة ، بحيث قد لانجد " موضوعا " محددا تشير اليه هذه الكلمة ، أو قد لا نعثر على ماهية جوهرية تجمع بين شتى الموضوعات التى نطلق عليها هذا اللفظ (٢٩).

يتمثل أحد استعمالات " ألعاب اللغة " فى توضيح وتعليم القواعد التى تحكم استعمال كلمة ما . ولتحقيق ذلك فان لعبة اللغة لا تتدخل أو تنطوى على التطبيق الفعلى للكلمة ، حيث أن دورها الرئيسى هو جعلنا نتعرف على القواعد المتعلقة بتعبير ما . وعلى سبيل المثال ، فهى تماثل تعلم قوانين لعبة الشطرنج عن طريق تحديد القطع بتحريكها حركات بسيطة على اللوحة . فتعلم قوانين اللعبة - أى معرفة ما هو دور كل قطعة من القطع -

هو بمثابة تعلم" قواعد" قطع لعبة الشطرنج،ولكنه لا يمكـــن
بطبيعة الحال من اللعب بطريقة فعلية أو حقيقية لمباراة مثلا.
فبعد أن يتعلم المرء القوانين يستطيع أن يلعب مباراة فعليا.
والمرء (أى اللاعب) يكون له منافس أو مقابل يلعب ضده ،كمـا
يقوم بتحريك القطع وفقا للقوانين . أما الحركات - على النحو
التى يتم تنفيذها به فى اطار اللعبة الفعلية - فهى تأتى كنتيجة
للقرارات التى يتخذها حول تطبيق استراتيجية معينة من أجـــل
أسر Capture " قطع الخصم والفوز بالمباراة . علـى أن
لعب مباراة ينطوى على أكثر من تعلم القوانين من خلال حركـــات
توضيحية بسيطة. فالمسالة تماثل تعلم لغة معينة ومن ثـــــم
الانخراط فى " لعب " مباراة حقيقية. أى السعى لتطبيق القوانين
أو القواعد فى موقف واقعى فى الحياة. فعلى المرء أولا أن يتعلم
كيفية استعمال الكلمة أو " الوحدة اللغوية" . وهذا بحد ذاتـه
يمثل شرطا من شروط استعمال احدى القواعد فى المواقف التـــى
يجرى تطبيق اللغة فيها .

وكما لاحظنا آنفا ،لقد اعتقد فتجنشتين أن الأمر يمكـــن
التعبير عنه ببساطة فى أن اطار التفكير باللغات على أنهـــا
تتكون من أسماء وأن تكوين الجمل يفيد فى اعطاء أوصـــاف
Descriptions فحسب ،هو اطار ضيق وقاصر الى حد كبيـــر .
فهناك كلمات كثيرة لا تعطينا أسماء لأى شىء على الرغم مما لها
من استعمالات أصيلة وثابتة. فكلمة " مرحبا Hello " علـــى
سبيل المثال التى تستعمل للترحيب والتحية لا تسمى أى شىء باسم

معين . ويجيب فتجنشتين على تساؤل قد يطرحه أحد بقوله :" اننا نسمى الأشياء ثم نستطيع أن نتحدث عنها وأن نشير اليها فى الحديث" ، فيرد عليه على النحو التالى :

" ان كل ما فعلناه حتى الآن هو أننا قمنا بعملية التسمية فحسب، أو كما لو كان هناك شيء واحد فقط يسمى "الحديث عن شيء" وفى الوقت الذى نقوم فيه فى الواقع بعمل معظم الأشياء المتنوعة بواسطة الجمل التى نستخدمها ، فينبغى فى هذا الصدد أن نتأمل الكلمات والألفاظ التى تدل على تعجب وما يسند اليها من وظائف تختلف تماما الاختلاف عما أشرنا اليه ، مثل : كلمة ماء ! Water وبعيدا ! Away وآه ! Ow والنجدة ! Help وحسنا ! Fine ولا ! No - فهل ترى أنك مازلت تميل الى تسمية مثل هذه الكلمات " أسماء موضوعات Names of Objects " ؟.

ولا يتوقف الأمر عند القول بأنه ليس كافة التعبيرات فى اللغة تعطى أسماء لموضوعات ، بل ان هناك قضية أوضح وأبعد مدى وهى أنه ليست سائر استعمالات اللغة مقصود بها اعطاء أوصاف . ويعبر فتجنشتين عن ذلك بالتساؤلات التالية :

" ولكن كم نوع من الجمل فى اللغة ؟ هل هى فقط الاثبات والاستفهام والأمر ؟ . الواقع أن هناك أنواع لا تحصى من الجمل - وأنواع مختلفة لاتحصى من الاستعمالات لما نسميه بالرموز Symbols و"الكلمات Words و"الجمل Sentences ". ونضيف بأن هذه الكثرة ليست شيئا ثابتا يحدث مرة واحدة ثم يختفى ، بل هناك

أنواع جديدة فى اللغة أو " ألعاب لغوية جديدة (كما يمكن أن نسميها) تظهر الى عالم الوجود وأخرى تصبح منقرضة (غير مستعملة) وتدخل الى عالم النسيان (ويمكننا الحصول على صورة تقريبية لهذا الوضع من التغيرات التى تحدث فى الرياضيات) (٣٠).

(٤) طبيعة الجمل The Nature of Sentences

نتساءل الآن : ما المقصود بعبارة " البنية الأساسية Basic Structure للجمل الانجليزية ؟ وهذا ما يمكن تفسيره على النحو التالى : لقد فرق " رسل " بين ما سماه " قضايا ذرية Atomic Propsitions " و "قضايا جزئية "، فالأولى قضايا ليس لها أجزاء ، وهذه الأجزاء هى بحد ذاتها قضايا. وهكذا فان جملة : " جون انسان" تشكل قضية ذرية نظرا لأن أجزاؤها تشكل كلمات مفردة وليست قضايا. ومن ناحية أخرى فان القضية القائلة : بأن " جون ومارى ذاهبان الى السينما" هى قضية جزئية ، ذلك لأنه عند تحليلها يمكن أن نراها كقضية مركبة تحتوى على جزئين وكل جزء منهما يشكل قضية ، أى أن " جون ذاهب الى السينما و"مارى ذاهبة الى السينما " هما قضيتان مستقلتان . ويتم بناء القضية الجزئية من اثنين أو أكثر من القضايا الذرية عن طريق ما أسماه " رسل " أدوات الوصل أو الربط مثل "و" ، "أو" و " اذا " .. ثم" . ويمكن اعتبار المنطق الرمزى - جزئيا - بمثابة دراسة لهذه الأدوات بحكم أن القواعد التى تحكم عملية استخدام هذه الأدوات تسمح لنا ببناء

قضايا مركبة من قضايا أبسط منها. وباستخدام الأداة المنطقية الواردة فى كتاب " المبادىء Principa " وضع " رسل " مجموعة من القواعد التى ،لو اتبعت ، فانها تسمح للمرء بأن يبنى قضايا جزئية من قضايا ذرية. وهكذا فقد كان رسل قادرا على تحليل أى قضية جزئية الى مجموعة من القضايا الذرية مضافا اليها أدوات الوصل أو الربط المنطقية . وعلى هذا الأساس فان معنى أى قضية جزئية يمكن،فرضا،أن تحلل عن طريق تحليلها الى القضايا الذرية التى تشكلها. ويبقى السؤال الآن كيف نقوم بتحليل معنى القضية الذرية ؟

تتلخص اجابة" رسل " عن هذا السؤال فى أن القضية الذرية هى تلك التى تتخذ دائما شكلا مكونا من مبتدأ وخبر(أو فعل وفاعل) . فلو قلنا مثلا " جون انسان فان هذه الجملة يمكن تحليلها الى مبتدأ وهو اسم علم (جون) ،والى خبر وهو هنا كلمة (انسان) . ونجد أن المبتدأ فى هذه الحالة يشير دائما الى شىء محدد وهو فى هذه الجملة " جون" ، فى حين أن الكلمة الخبرية تشير دائما الى صفة أو " ميزة يملكها أو يتمتع بها المبتدأ وهى فى هذه الحالة ميزته بأنه انسان أو انسانى.

وعند هذه النقطة تتضح التضمنات Inplications الفلسفية للنسق الذى وضعه رسل . وعندما تكون القضية الذرية صحيحة فان كلمة المبتدأ تحدد بشىء معين، فى حين تشير كلمة الخبر الى احدى المزايا أو خواص ذلك الشىء أى المبتدأ . وفى محاولته

لبيان أن القضايا الذرية تشير الى مثل هذه الأشياء ومزاياهـا فان كتاب " المبادئ " Prinicipa " يعطينا معلومات عن العالم الواقعى ، فهو يخبرنا بأن العالم مكون من " وقائـع Facts " وأن جميع هذه الوقائع ذات طبيعة ذرية ، أى أنـه يمكن وصف كل واقعة منها على أنها قضية ذرية . وليس هنـاك أية قضايا جزئية فى الطبيعة طالما أن كل قضية جزئية قابلـة للتحليل الى مجموعة من القضايا الذرية بالاضافة الـى أدوات الوصل (الربط) المنطقية مثل "و" ، "أو" و "اذا" ... وثم ... الخ . ولا تشير أدوات الوصل (وسائل الربط) المذكورة بالطبع الـى أى شئ فى هذا العالم ، بل انها وسائل لغوية تعمل على تمكيننـا من ربط القضايا الذرية بطرق متعددة . وهكذا فان استعمال هـذه الأدوات - على حد تعبير رسل - هو استعمال "تركيبى " فحسـب - يقصد به وضع الكلمات فى الجمل Syntcatic . وينبغـى التأكيد هنا على عدم وجود وقائع " عامة " فى هذا العالم أيضاً ، فليس هناك أية واقعة مرادفة الى القضية العامة التى نصهـا : " جميع الرجال من بنى الانسان " حيث أن هذه القضية يمكـن تبسيطها وتحليلها مرة أخرى الى مجموعة من القضايا الذرية مثل : " جون انسان " ، " جيمس انسان " وهلم جرا حتى نصف كل فرد بصفة انسان . وعلى هذا الأساس فان المكونات الأساسية للعالم هـى " وقائع " وأن كل واقعة منها مكونة من شئ مفرد مع خصائصـه أو مزاياه الفردية .

اذن فمن خلال دراسة المنطق الرياضى ، فاننا نستطيـع أن

نكتشف البناء الأساسى للعالم ،أى أننا نستطيع أن نكتشف بأن العالم مؤلف من وقائع ذرية . ومن هنا فإن الجواب الذى تعطيه فلسفة الذرية المنطقية لمجموعة الأسئلة التى طرحناها حول ماهية الفلسفة يمكن الآن صياغته على النحو التالى : ان وظيفة الفلسفة هى تزويدنا بمعلومات عن العالم . وعلى وجه الخصوص فإن وظيفة الفلسفة هى أنها تخبرنا بأن تركيب العالم ينعكس أو يتمثل فى تركيب القضايا الأساسية الواردة فى كتاب "المبادىء Principa "(٣١).

وهكذا لم يتردد "رسل " فى أن يقيم فلسفته التجريبية على أساس منطق جديد يتلافى به أوجه القصور التى كانت تؤخذ على من سبقوه مثل : لوك وهيوم وأمثالهما ،وما هذا الأساس للمنطق الجديد فى صميمه الا أن يجعل " القضايا الأولية " - لا المدركات المفردة - هى الوحدات البسيطة الأولى فى تحليل المعرفة ،ولم يكن " رسل " وحده فى هذا الاتجاه ،بل سار معه زميله " مور وتلميذه فتجنشتين ثم تبعهم فى ذلك بقية الأتباع .

فالمعرفة الانسانية - عند رسل وفتجنشتين بصفة خاصة - يمكن تحليلها الى ذرات أولية ،والذرة الواحدة منها هى قضية أولية ، يكون موضوعها فردا واحدا لا مجموعة من أفراد ،وماذا عسى أن يكون الفرد الواحد الذى يصلح أن يكون موضوعا للقضية الذرية ؟ أتصلح لذلك كلمة مثل " انسان "و " شجرة " وسائر هذه الكلمات الكلية ؟ اذا قلنا - مثلا - " الانسان كائن عاقل"

كان مثل هذا القول ذرة فكرية بسيطة لا يمكن تحليلها الى ما هو أبسط منها ؟ هكذا ظن أرسطو، وما هكذا يظن " رسل " واتباع مدرسته التحليلية فكلمة " انسان عند ارسطو مدرك أولى بسيط من الناحية المنطقية، وأما عند "رسل " وأتباعه فهذه الكلمة وحدها - وان بدت كلمة واحدة - الا أنها عبارة بأسرها، ضغطت فى هذه الكلمة الواحدة .

فالمرء لو حلل كلمة " انسان " الى أجزائها الأولية وجدها كلمة تحتوى فى طياتها كل أفراد البشر، من مضى منهم ومن هم قائمون اليوم ومن سيظهرون فى الوجود الى آخر الدهر (٣٢).

أما بالنسبة لموقف فتجنشتين فى هذا الصدد فان أهم نقطة رئيسية فى مذهبه هى أنه كان ينظر الى الوقائع كما لو كانت شديدة التعقيد وكما لو كانت تشتمل على ما هو أقل منها تعقيدا . وهذه أيضا تشتمل على ما هو أقل تعقيدا وهلم جرا . وفى نهاية المطاف نصل بالضرورة الى وقائع لا تنحل الى ما هو أبسط منها وهى تلك الوقائع التى لا تحتوى على وقائع أقل تعقيدا . وهذه هى ما يمكن تسميته بالوقائع الذرية . وليست هذه الوقائع بسيطة بساطة مطلقة لأنها تتكون من عناصر ولكن هذه العناصر ليست من الوقائع الأكثر بساطة . ومن ثم يمكن القول أن الوقائع الذرية هى الأبنية النهائية لهذا العالم بمعنى أن العالم ينقسم فى النهاية الى تلك الوقائع . وتلك هى أبسط الأشياء التى تقوم بنفسها والتى يمكنها أن توجد منعزلة بذاتها .

وقد وصل فتجنشتين فى مذهبه فى الوقائع الذرية عن طريق اللغة . فقد بدأ فتجنشتين عمله فى الفلسفة ابتداء من أصول الرياضيات حقا . ولكنه سرعان ما اكتشف أن تحليل العبارة هو الذى يعطينا صيغة منطقية صحيحة . ولهذا أعطى فتجنشتين قيمة كبيرة لنظرية "رسل" عن الأوصاف وتأثر بها تأثرا كبيرا واضحا.

ومن هنا قد استخدم فتجنشتين فى كتابه المسمى " رسالة منطقية فلسفية " كلمة ألمانية للتعبير عن القضية الأولية. وهذه قد تعنى أحيانا الجملة الأولية . فهناك فارق بين ما نسميه القضية الأولية وما نطلق عليه اسم الجملة الأولية . ومع هذا فلا خلاف اطلاقا بينهما من حيث التعبير اللغوى. ولكى نوضح الفارق بين الجملة والقضية نقول أن القضية هى الأفكار التى يمكن أن تعبر عنها الجملة. فالجملة تؤلف من كلمات وفقا لقواعد التركيب اللغوى. وهى تنتمى الى لغة معينة كما لو لم تكن العبارات مكونة من ألفاظ وكما لو لم تكن تنتمى الى لغة.

تستخدم الجمل من أجل التعبير عما نسميه بالقضية وهى ما لا يطلق بأى من اللغات. لا توجد قضايا من لغة معينة وهى ما يحتمل الصدق أو الكذب. أما الجمل فلا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة. لو قلت مثلا : هل جملة " الدنيا تمطر" الالمانية صادقة أو كاذبة؟ فلن تجد جوابا لذلك . أما اذا شاء أحد الناس أن يصف الجو فى حالة بالذات بقوله" الدنيا تمطر".فقد قال شيئا يحتمل الصدق أو الكذب. وحينئذ نقول أنه قد صاغ قضية تشير

الى وقت ومكان محددين .

وقد كان فتجنشتين شديد الشعور بالفارق الذهنى بين الجملة والقضية . فهو يرفض القول بأن القضية هى المضمون الفكرى أو العقلى المنفصل عن الجملة والمؤدى مع ذلك فيها . على العكس من ذلك تماما يحدد فتجنشتين القضية بأنها هى نفسها الجملة وقد دخلت فى علاقة ما . فالقضية هى هى الجملة ولا شىء أكثر من ذلك (٣٣).

(٥) نظرية الأوصاف The Theory of Descriptions

لم تكن هذه النظرية تمثل الاستعمال الوحيد الذى طبق فيه " رسل " الأسلوب المبين فى كتاب " مبادىء الرياضيات Principia Mathematica " من أجل الوصول الى أغراض فلسفية ، بل انها الى جانب ذلك ولعله على نفس الدرجة من الأهمية ـ طبقت الأداة الآلية الواردة فى الكتاب من أجل حل مشاكل كانت تشغل بال المفكرين على مدى القرون السابقة ـ وهى مشاكل تنطوى على نتائج وجودية Ontological هامة . ويمكننا توضيح ذلك عن طريق مناقشة ما سماه " رسل " (بنظرية الأوصاف) .

تسعى نظرية الأوصاف الى بيان وتوضيح أن الفلاسفة ـ من خلال تحليلهم للغة ، قد ضلوا السبيل بفعل المزاعم واسعة النطاق فأصبحوا يعتقدون بأن أنواع الأشياء التى يعدها الانسان العادى

خيالية أوغير موجودة ،هىبصورةما موجودة بالفعل .فالمشكلة التىاعتبرها هؤلاء الفلاسفة محيرة هى مشكلة قديمة ،اذ أنها ظهرت حتى عند أفلاطون Plato " . ويمكن التعبير عن هذه المشكلة على النحوالتالى : قد يتراءى أننا قادرون على تكوين جملة ذات معنى وفى بعض الأحيان تبدو بالفعل صادقة عن "أشياء" مثل : ميدوسا Medusa"، وهاملت Hamlet وبلاد اتلانتس الأسطورية ـ وغيرها. فنحن عندما نقول مثلا : أن هاملت قتل بولونيوس" فان هذه القضية تبدو وكأنها صادقة True ، غير أنه ـ بعد امعان الفكر ـ يتبين لنا بأنه ليس ثمة شئ اسمه هاملت . ولكن كيف يمكن لهذه القضية أن تكون صحيحة مالم نكن نتحدث عن شئ موجود بالفعل؟ ومثال آخر: فعندما نقول ان" ميدوسا غير موجودة" أفلا يعنى هذا أننا نقول بأنه يوجد شئ اسمه" ميدوسا" وهو شئ لا وجود له . غير أن ذلك يشكل تناقضا واضحا ! . فهل يترتب على ذلك أنه يستحيل على المرء أن ينكر وجود أى شئ دون أن يناقض نفسه؟ من الواضح أن شيئا مايشكل الخطأهنا ـ وهذا هو ما حاول رسل " ازالته أو الحدمنه من خلال الأداة الآلية التى حدد ملامحها فى كتابه " مبادئ الرياضيات " .

لقد تعامل " رسل " مع هذا اللغز Puzzle من ثنايا تساؤله أولا : كيف يمكن لجملة" مثل" ملك فرنسا الحالى حكيم" أن تكون ذات معنى على الرغم من عدم وجود ملك لفرنسا . لقد كانت الاجابة على هذا السؤال والتى اعطاها الفلاسفة الذين

سبقوا " رسل " ومنهم" الكسندر مينونج Alexander Meinong
تتمثل فى أن مثل هذه الكيانات Entities كملك فرنسا أو
ميدوسا Medusa أو هاملت Hamlet هى أشياء حقيقية
Real . والواقع أن هذه الأشياء غير موجودة فى عالم الواقع
ولكنها توجد على الأقل : فهى توجد فى دنيا الوهم Shadwy
الأمر الذى دفع بالفيلسوف " مينونج" الى وصفها بأنها
(موجودة فى عالم غامض Subsist) بدلا من القول بأنها
موجودة فحسب ، وكانت فكرته أن هذه الأشياء موجودة بشكل ما
وما الأشياء المعبر عنها ب ميدوسا وهاملت وملك فرنسا الحالى ..
الخ الا عناصر أو مكونات أساسية لهذا العالم ولكنها لا توجد
بنفس الصورة التى يظهر بها شئ آخر مثل : هارولد ويلسون
Harold Wilson "وادوارد هيث Edward Heath". وقد
وجد " مينونج" والفلاسفة الذين تأثروا به أنفسهم منقادين
لهذه الطريقة الغريبة فى التفكير (والتى أطلق عليها أحيانا
اسم المثالية الفلسفية Philosophical Idealism) بفعل الحجة
Argunent التى يمكن بيانها كالاتى :

أ - أن عبارة "الملك الحالى لفرنسا" أو ملك فرنسا الحالى"
هى المبتدأ فى الجملة التى نصها " ملك فرنسا الحالى
حكيم " .

ب - وحيث أن جملة " ملك فرنسا" الحالى حكيم لها مدلول
"Significant" فانه يتعين عليها أن تدور حول شئ -
أى أنها يجب أن تدور حول ملك فرنسا الحالى .

جـ ـ غير أنه مالم يكن ملك فرنسا الحالى موجوداً ،فـــان الجملة سوف لا تدو حول شئ ،ومن ثم فانها قد لا تعنـى شيئا على الاطلاق ٠

د ـ ولماكانت عبارة " ملك فرنسا" الحالى حكيم" لها،معنـى أو مدلـول ، فمن المحتم أنها تتحدث عن كيان ماـ وهـو هنا ملك فرنسا الحالى ـ ومن هنا فان مثل هذا الكيـان يجب أن يكون موجودا(أو موجودا فىعالم غامض أو غيـر منظور Subsist) ٠

ـ المنطق الرمزى Symbolic Logic ونظرية الأوصاف :

لقد أوضح رسل ، من خلال الأساليب الفنية التى فمنهـا منطقه الرمزى ،أنهذه الحجة تقوم على مغالطة Fallacy ".على أنه اذا أريد فهم نقد الفيلسوف " رسل " وبالتالى فهم"نظريـة الأوصاف " التى تشكلجزءا من هذا النقد،فسوف نجدمن الضـرورى التمييز بينما سماه " رسل " الشكل القواعدى Grammatical Form للجملة والشكل المنطقى " Logic Form " لهـذه الجملة. فقد تتكون الجملة من مبتدأ وخبر (فعل وفاعل) مـن وجهة النظر المتعلقة بقواعداللغة الانجليزية ،ومع ذلك فانهـا اذا ترجمت الى لغة كتاب " مبادئ الرياضيـات Principia Mathematica فقدتأخذ شكلا مختلفا منالناحية المنطقية. ولنطبق ذلك على جملة" الله موجود" فنجد أن كلمة" اللـه " تشكل مبتدأ من الناحية القواعدية فى حين تمثل كلمة" موجـود"

خبرا. فلو فرضنا أنه طلب منا اعادة صياغة هذه الجملة ووضعها في شكلها المنطقي السليم، أي أنه اذا طلب منا توضيح القضية التي تقدمها هذه الجملة، فان كلمة "الله" سوف لا تمثل المبتدأ أو (الفاعل) المنطقي كما لا تعد كلمة "موجود" تمثل خبر الجملة من الناحية المنطقية. أي أن كلاهما سوف تكون له وظيفة مختلفة. فقد يكون كل منهما كما سماه رسل - سور القضية Logical Quantifier - أي قد يأخذ أي منهما نفس الوظيفة التي يأخذها . أي ضمير غير محدد مثل "شخص ما" أو "شيء ما" حيث أن هذه الكلمات تستعمل للاشارة بصورة مبهمة الى فئة غير محدودة من الأشياء. ونظرا لأنها تشير الى أشياء غير محددة فهي كلمات تعبر عن عموميات Generality". وهكذا فانه اذا وضعت جملة "الله موجود" في شكلها المنطقي السليم فانها سوف تعني: أن "شيئا ما" وهو" شيء واحد فقط هو قادر وعليم وكريم". وعليه فان الجملة من الناحية المنطقية لا تتشكل من متبدأ وخبر ولكنها تشكل قضية عامة، وهي قضية تختلف اختلافا كليا من حيث التركيب عن الذي تأخذه القضية الذرية Atomic Proposition"

وهنا نجد أن نفس الشيء ينطبق على جملة "ملك فرنسا الحالي حكيم"، حيث أن تركيبها القواعدي يقودنا الى الاعتقاد بأن مجموعة الكلمات "ملك فرنسا الحالي" هي منطقيا مبتدأ، وأن كلمة "حكيم" هي أيضا منطقيا تعني الخبر وأن هذه الجملة تشكل بالتالي قضية ذرية نظرا لأنها تعبر عن حقيقة من حقائق هذا العالم. غير أن هذه الجملة ليست - من الناحية المنطقية -

على شكل مبتدأ وخبر، حيث أنها اذا حللت وفقا للأساليب الفنية الواردة فى كتاب " مبادىء الرياضيات" فانها سوف تسفر عن القضايا التالية :

أ ـ هناك شىء ما قائم كملك فى فرنسا .

ب ـ لا يوجد أكثر من شىء واحد يقوم حاليا كملك فى فرنسا .

جـ ـ أيا كان ملك فرنسا حاليا فانه "حكيم".

وينبغى ملاحظة أن أياً من هذه القضايا الثلاثة التى تؤلف جميعا معنى جملة " ملك فرنسا الحالى حكيم" هى قضية عامة وليست قضية ذرية (٣٤). ويتضح ذلك من عدم وجود اسم علم فى أى منها. حيث أن الكلمات المستعملة فيها هى كلمات عامة مثل " شىء ما " و" أى كان "... الخ. فعبارة " ملك فرنسا الحالى" الواردة فى جملة " ملك فرنسا الحالى حكيم" ليست من الناحية المنطقية بمثابة مبتدأ للقضية على الاطلاق لأنه ـ عندما نجرى عليه التحليل ـ تتلاشى هذه العبارة من القضية المحللة. ونجد بدلا منها قضايا لا تحتوى على أسماء أعلام مطلقا بل ضمائر غير محددة متبوعة بخبر . ومن هنا فان عبارة أو مجموعة كلمات "ملك فرنسا الحالى" ليست من الناحية المنطقية اسم علم على الرغم من أنها من الناحية القواعدية تتمتع بنفس وظيفة اسم العلم. وقد حاول " رسل " أن يبرهن على صحة أفكار " مينونج " لو استنتج بأنه لو كانت هذه العبارة اسم علم لأشارت الى " شىء ما " ولكان بالتالى على حق فى استنتاج أن " ملك فرنسا الحالى" يوجد فى عالم غامض Subsists . غير أن التحليل .

الى مصطلحات منطقية يوضح أن الشكل القواعدى للجملة هو شكل مضلل من حيث اعطائنا الشكل الحقيقى للقضية، لأنه - عندما يحلل - يتحول الى مجموعة من القضايا العامة. ونشير هنا الى أن القضايا العامة لا تشير الى أى شئ بصورة مباشرة فى هذا العالم، لأن القضايا الذرية فقط هى التى تمثل الحقائق. وقد أخطأ "مينونج" عندما استخلص بأن عبارة " ملك فرنسا الحالى" كانت اسم علم لأنها كانت تؤدى وظيفة المبتدأ فى الجملة حسب قواعد اللغة. ومن خلال محاولة "رسل" اثبات أن جملة " ملك فرنسا الحالى حكيم" تمثل من الناحية المنطقية قضية عامة وليست قضية ذرية ، فانه كان يثبت فى الوقت نفسه أن مثل هذه العبارة لا تحدد مباشرة أى شئ فى هذا العالم. فالمبتدأ الوارد فى القضايا الذرية فقط هو القادر على الاشارة أو التحديد بصورة مباشرة .

وقد أطلق " رسل " على التعبيرات مثل " ملك فرنسا الحالى" "اسم العبارات الوصفية المحددة Definite descriptive Phrases ، وهذه العبارات - فى رأيه - محددة لأنها تفيد ضمنا أن شخصا - شخصا واحدا فقط - مستوفيا للوصف - وهى وظيفة كلمة الـ The . وكانت وجهة نظر " رسل " القائلة بأن العبارات الوصفية ليست من الناحية المنطقية أسماء أعلام Proper Names " قابلة لأن توضع بطريقة أخرى ،فهو نفسه قد قال عنها فى موضع آخر من كتاباته بأنها" رموز ناقصة Incomplete Symbols " أكثر منها أسماء أعلام ،وقال

بأن هذه العبارات تعد " ناقصة " لأنها ـ بحد ذاتها ـ ليس لها معنى ، فهى تعمل عمل الأقواس فى الجملة وهذه الأقواس ليس لها أى معنى اذا أخذت وحدها . على أنه يمكن للعبارات الوصفية المحددة أن تأخذ معنى فى سياق جملة كاملة تحتوى عليها. وعليه ، فلو سأل أحد الناس : ما الذى تعنيه عبارة " ملك فرنسا الحالى"؟ فان الاجابة السليمة والمناسبة فى رأى " رسل " ستكون : انها لا تعنى شيئا على الاطلاق . اذ قرأت أو أخذت لوحدها. ويرجع السبب فى ذلك الى أن أسماء العلم هى وحدها التى لها معنى مستقلا عن الجملة الكاملة ،حيث أن اسم العلم يعنى الشىء الذى استعمل للدلالة عليه . (فمثلا ، اسم يوليوس قيصر يعنى ذلك الشىء الذى هو يوليوس قيصر). ولما كان من الممكن توضيح عبارة " ملك فرنسا الحالى " عن طريق تحليلها (وفقا للمنهج سالف الذكر) الى ما يقابلها فى لغة كتاب " مبادىء الرياضيات" والتى تؤكد انها ليست اسم علم وأنها بدون معنى اذا أخذت لوحدها ـ أى أنها لا تشير بحد ذاتها وبصورة مباشرة الى أى شىء فى هذا العالم. على أن الجمل المشتملة على مثل هذه العبارة قد تأخذ معنى. ومن هنا فان جملة " ملك فرنسا الحالى حكيم" تعنى نفس الشىء الذى تعنيه جملة مثل " شىء واحد ـ وواحد فقط ـ هو الملك الحالى لفرنسا وأن هذا الشىء حكيم". وبهذه الطريقة ،أى من خلال فكرة الرموز الناقصة" استطاع "رسل" أن يجد حلا لما كان يحير الفيلسوف " مينونج " وذلك فيما يتعلق بكيف يمكن لجملة مثل " ملك فرنسا الحالى حكيم" أن تأخذ مدلولا على الرغم من أن عبارة " ملك فرنسا الحالى" لا تشير

أو تحدد أى شىء بطريقة مباشرة (٣٥).

على أن كتاب " مبادىء الرياضيات" هذا وان يكن قد ألقى الضوء الشديد على طبيعة المنطق والرياضة معا،فسرعان ما تبين علماء المنطق وعلماء الرياضة مواضع القصور فيه ،وهموا باصلاحها،ومن أهم من تصدى لذلك تلميذ "رسل " هو فتجنشتين الذى أدرك فى تحليلات استاذه أنها مبتورة الصلة بالخبرة الواقعية ،كأنما رموز الصورية فى واد ، والخبرة الفعلية فى واد آخر ،فأراد أن يصل الطرفين برابطة توضح قيمة المنطق من الناحية التطبيقية دون أن تنتقص من صدق قضاياه صدقا غير مشروط بالحالات الجزئية الواقعة فى لحظات الزمان ونقاط المكان فاقتضاه هذا أن يبحث فى طبيعة القضايا بصفة عامة وطبيعة المنطق بصفة خاصة ،وعرض نتائج بحثه هذا فى رسالته المعروفة باسم " رسالة منطقية فلسفية " ، والتى كان من أهم النتائج التى عرضتها تتمثل فى نقدها للعبارات الميتافيزيقية ، اذ بينت أن أمثال هذه العبارات ان هى الا نتيجة لخطأ فى فهم منطق اللغة ،فكان هذا الرأى بمثابة الحافز المباشر لتكوين جماعة فلسفية فى فيينا ،فجاء تكوينها فاتحة لمرحلة جديدة فى الفلسفة التحليلية المعاصرة ،هى التى عرفت فلسفتها أول ما عرفت باسم "الوضعية المنطقية "(٣٦).

- الذرية المنطقية Logical Atomism

تتمثل الافتراضات Assumptions التى تقوم عليها

" نظرية الأوصاف " بالافتراضات المتعلقة بفكرة الذرية المنطقية وقد افترض " رسل " أن كتاب " مبادىء الرياضة يوفر لنـــا مسودة Sketch " للغة تامة (متقنة بصورة كاملة ـ أو تامة الاتقان الى حد الكمال) ،وأن هذه اللغة تامة لأنها تعكس (كالمرآه) بنية العالم الواقعى Actual) . فعندما نقوم بترجمة جملة مكتوبة باللغة الانجليزية العادية الى هذه اللغة المنطقية التامة ،فان معنى هذه الجملة يصبح واضحا. فاذا ما تبين عند اجراء الترجمة بأنها لا تأخذ شكل المبتدأ والخبر فان ما يعد مبتدأ فيها حسب القواعد اللغوية سوف لا يشير أو يحدد أى شىء بصورة مباشرة ،نظرا لأن " اللغة التامة " تفترض بأن كل كلمة تمثل مبتدأ هى كلمة تحدد أو تعكس شيئا واقعيا فى هذا العالم ،كما أن كل كلمة تمثل خبرا هى كلمة تحدد أوتعكس احدى الخواص الواقعية لذلك الشىء .

لقد وصلت نظرية الذرية المنطقية الى أعلى مراحلها من حيث البيان الكامل والدقيق لأفكارها عندما تم نشر كتاب ملىء بالألغاز من تأليف أحد عباقرة الفلسفة المعروفين وهو فتجنشتين . ففى كتابه "الرسالة الفلسفية المنطقية" الذى نشر فى عام ١٩٢٢.وضع فتجنشتين صيغة لفكرة الذرية المنطقية تعرف اليوم باسم : نظرية الصورة The Picture Theory .

وطبقا لفتجنشتين فان اللغة المثالية أى " المبادىء" تصور أو تعكس صورة العالم تماما كما تعكسه (أو تصوره) احدى الخرائط فاذا أردنا أن نعرف مثلا اذا كانت مدينة (أ) تقع الى الشمال

أو الى الجنوب من مدينة (ب) فى اسكتلندا ،فاننا نستطيع أن نعرف ذلك بالرجوع على الخريطة ،ذلك لأن الخريطة تصور أو تعكس بشكل ما ـ تفاريس الأرض ،وهى تصور الأرض أو التفاريس نظرا لوجود تطابق أوتماثل فى التركيب بين النقاط على الخريطة والنقاط على الأرض . وهكذا فان اللغة التامة تماثل الخريطة ، فهى تصور بنية الحقيقة . فكل اسم علم فى اللغة يقابل كيان أو شئ معين كما أن كل خبر (فى جملة) يقابله خاصية أو ميزه .وعليه فان اللغة المثالية هى التى تعطينا بنية الحقائق، لأن الحقائق مؤلفه من أشياء وخواص هذه الأشياء .

ويمكننا تلخيص الثوابت Tenets الرئيسية فى نظرية الذرية المنطقية على النحو التالى :

ان الفلسفة نشاط أصيل مثلها فى ذلك مثل العلم . ومع ذلك فان الفلسفة تختلف عن العلم لأنها لا تكتشف وقائع جديدة ،كما أن ما نحصل عليه من معرفة عن طريق دراسة الفلسفة ليست معرفة متعلقة بوقائع جديدة . وبدلا من ذلك فان الفلسفة تعطينا معلومات عن بنية هذا العالم وعن كيفية تركيب عناصره ومحتوياته الأساسية .

وبصورة عامة فان الفلسفة تفيد بأن العالم مؤلف من مجموعة من الوقائع الذرية ـ أى من أشياء وخواصها .

ان الوظيفة المميزة للفلسفة هى التحليل ـ ويشتمل التحليل

على اعادة كتابة الجمل المأخوذة من اللغة الطبيعية بطريقة تجعل تلك الجمل قادرة على عرض شكلها المنطقي الصحيح وعندما يتم وضع هذه الجمل في شكلها المنطقي فان معناها يصبح واضحا، كما تزول الحيرة الفلسفية التي تكتنفها .

يتضح لنا من الملاحظات السابقة أن فلسفة الذرية المنطقية ما هي الا نسق ميتافيزيقي بالمعنى التقليدي للميتافيزيقا، وهي تبرهن على أن الفلسفة تمثل نشاطا يعطينا معرفة عن العالم ، ولكنها معرفة لا تنتمي بالتأكيد الى نفس نوع المعرفة التي يعطينا اياها العلم ،غير أنها - في كل الأحوال - معرفة .

وقد ازدهرت فلسفة الذرية المنطقية وبخاصة في انجلترا في العقدين أو الثلاثة عقود الأولى من هذا القرن، الا أن شعبيتها تعرضت للأفول بصورة مطردة منذ ذلك الوقت . ومن الأسباب الرئيسية التي أدت الى اضمحلال ظهور ما يعرف باسم الفلسفة الوضعية المنطقية، التي تشكل نوعا آخر من الفلسفة الذي تأثر بتطور المنطق الرياضي . ولكن هذا المذهب استخدم المنطق الرياضي ليوضح أن الميتافيزيقا أمر لا معنى له ،وحيث أن فلسفة الذرية المنطقية كانت تمثل بوضوح شكلا من أشكال الميتافيزيقا التقليدية فقد عارضها ورفضها المفكرون الذين تقبلوا الفكرة الجديدة (٢٧).

ثالثا - تعقيب ومناقشة

تناولنا فى هذا البحث معالجة موضوع الفلسفة اللغوية عند لودفيج فتجنشتين من خلال استعراض جوانب حياته الفكرية وأهم مؤلفاته التى تصور موقفه من اللغة .

وقد قمنا بتحليل المؤثرات التى شكلت فلسفته اللغوية من حيث ابراز دور كل من رسل وفريجه ومحاولتهما اعطاء تحليل منسق وواضح للأنماط الأساسية فى تحديد العلاقة بين اللغة والعالم، مما أثار اهتمام فتجنشتين الى أبعد الحدود .

حاول فتجنشتين أن يعرف كلا من الفلسفة والمنطق بوصفهما تحليلا للغة. وبالتالى رأى أن مشاكل الفلسفة تتسم بأنها تراكيب لغوية، ويمكن تحويل المنطق الى علم شبيه بالرياضيات أو بالفيزياء اذا أقصيناه عن دائرة التأمل الفلسفى. ولذلك قال يكفينا أن نتوقف عن الكلام عما لا نعرفه . وعلينا أن نلوذ بالصمت اذا لم نستطع الكلام .

تركزت فكرة فتجنشتين عن اللغة، وهى الفكرة التى استخدمها فى اعداد كتابه الأول " الرسالة " على الطريقة التى يمكن استعمال اللغة فيها لاعطاء صورة عن العالم. وتتمثل فكرة الكتاب عن اللغة فى أنها سلسلة من القضايا تسعى الى التعبير عن وقائع العالم .

ولعل هذا ما جعل رسل يذهب الى القول بأن المبدأ الأساسى فى فلسفة " الرسالة " لفتجنشتين هو أن القضية تعبيرا عن الوقائع التى تصورها، فالخريطة تنقل الينا بوضوح نبأ (عن الواقع) صحيحا أو غير صحيح . فاذا كان النبأ صحيحا، فان هذا انما يرجع الى أن هناك تشابها فى البناء بين الخريطة والمنطقة التى تعنى بتصويرها. وقد كان فتجنشتين يرى أن الشيء نفسه يصدق على الجملة التى تحكى عن الواقع (٣٨).

ومن هنا جاءت محاولة فتجنشتين لتقديم نظرية عامة فى بيان صلة اللغة بالعالم. ولما كان فتجنشتين قد ذهب الى أن المهمة الأولى للغة هى تقرير للوقائع ، فليس بدعا أن نراه يفترض وجود ضرب من التقابل الجوهرى بين " بناء الجملة " وبناء الواقعة " ، وكأن ثمة عقلا تنعكس صورته بالضرورة على الأنماط الأصلية للقول المنطقى . ومعنى هذا أننا اذا توصلنا الى فهم تركيب أية لغة فهما علميا صحيحا، فقد أصبح فى وسعنا أن نحدد بطريقة عامة البناء الانطولوجى للواقع الموضوعى نفسه . وعلى ذلك ، فاننا حتى اذا قلنا بأن كل مهمة المنطق الصورى أنه يزودنا بالقواعد اللازمة للانتقال منطقيا من أية عبارة الى أخرى، فان هذا لن يمنعنا من القول بأنه قد يكون فى وسع الفلسفة التحليلية للغة والمنطق أن يساعدانا على الاهتداء الى السمات الفلسفية الحقيقية التى تصف عالم الواقع (٣٩).

ولن يتسنى للفلسفة أن ترى العالم على الوجه الصحيح، اللهم حين يكون قد قدر للفلاسفة أن يدركوا أن كل مهمتهم

هي تحليل " المقال المنطقي " الذي نصطنعه في وصف العالم الخارجي. وبهذا المعنى تكون كل مهمة الفلسفة هي القضاء على الفلسفة، أو هي - على الأقل - التخلي عن كل فلسفة ! (٤٠).

لقد طرأ تحول على موقف فتجنشتين اقترن بظهور كتاب " تحقيقات فلسفية" الذي يعد حدثا فلسفيا هاما فاجأ الكثير من المشتغلين بالدراسات الفلسفية في انجلترا. صحيح أن فتجنشتين قد بقي على رأيه في ضرورة الاهتمام بدراسة علاقة اللغة بالعالم، كما أنه قد ظل متمسكا بفكرته الأصلية باستحالة الفلسفة، ولكن من المؤكد أنه قد تخلى نهائيا عن رأيه السابق في أن المهمة الأولى للغة هي تقرير الوقائع .

والواقع أن فتجنشتين قد قدم لنا في كتابه " تحقيقات فلسفية" ثلاث اضافات رئيسية هي :

١ - وضع بين أيدينا نظرية جديدة في المعنى هي على النقيض تماما من تلك النظرية الذرية المنطقية التي كان قد دافع عنها في كتاب " الرسالة" وهي النظرية التي تبحث عن معنى اللفظة في استعمالها، وفي المظاهر العامة للاتصال بين القائمين على استعمالها، وليس في أية موضوعات قد يظن أنها تشير اليها أو تصورها، سواء أكانت تلك الموضوعات في العالم الخارجي أم داخل أذهاننا .

٢ - قدم لنا نظرية خاصة في طبيعة الفلسفة تتسم بطابع سلبي، لأنها تحرص على هدم الميتافيزيقا، أو الفلسفة بمعناها

التقليدى،عن طريق الكشف عما فى أقوال الميتافيزيقيين من مظاهر لبس وغموض ومفارقة ،مع الاهتمام ببيان تناقضها مع المعتقدات العادية التى يمدنا بها الذوق الفطرى أو الحس المشترك ،والتى نعلم تمام العلم أنها صادقة .

٣ – وفع بين أيدينا نظرية سيكولوجية فى طبيعة الذهن تشبه من بعض الوجوه نظريات السلوكيين ، لأنها تفسر وصفنا للحالات النفسية والظواهر العقلية ، لا على أنه عود الى شىء داخلى باطنى فى صميم مجرى شعورنا ،بل على أنه نشاط تتحكم فيه بعض المعايير الخاصة ،مثل الاحالة الى ظروف الأشخاص الموصوفين،وسلوكهم ،ودوافع نشاطهم ..... الخ (٤١).

يضاف الى ذلك أن فتجنشتين قد أدخل،فى معرض تقديمه لآرائه ،تشبيه " الألعاب اللغوية" الذى يعنى بها أن الاستخدام الفعلى لجزء معين من اللغة هو أشبه بلعبة ،كالشطرنج مثلا.ولهذه اللعبة قواعد معينة ينبغى على كل من يمارسونها أن يراعوها ، كما أن هناك قيودا معينة على الحركات المسموح بها . ويرفض فتجنشتين عالمه المنطقى السابق كما عرفه فى " الرسالة "رفضا تاما . فقد بدا له عندئذ أنه من الممكن تحليل جميع القضايا الى مكونات نهائية بسيطة لا تقبل مزيدا من التجزئ. ومن ثم كان يطلق على هذه النظرية أحيانا اسم" الذرية المنطقية "،وهى تشترك فى الكثير مع نظريات أسبق منها عن المكونات النهائية البسيطة التى قال بها العقلانيون . وهذه الفكرة هى أساس جميع محاولات وضع لغة كاملة تعبر عن كل شىء بأقصى قدر من الدقة .

أما فى المرحلة المتأخرة فقد أنكر فتجنشتين امكان ايجاد مثل هذه اللعبة . فمن المستحيل أن نقضى على الخلط قضاء مبرما .

وهكذا فاننا ، حين نتعلم كيف نلعب عددا من الألعاب اللغوية المتنوعة ، نكتسب معنى الكلمات عن طريق استخدامها ومن خلاله . وفى بعض الأحيان نعبر عن ذلك بطريقة أخرى فنقول أننا نتعلم "النحو" أو " المنطق " الخاص بكلمة معينة ، وهو تعبير فنى أصبح شائعا على نطاق واسع فى التحليل اللغوى . ومن هنا فان اثـارة المشكلات الميتافيزيقية ينجم عندئذ عن نقص فى ادراك " النحو " الخاص بالكلمات . ذلك لأننا بمجرد أن نفهم القواعد فهما صحيحا ، لا تظل لدينا رغبة فى طرح مثل هذه الأسئلة ، بعد أن يكون العلاج اللغوى قد شفانا من هذه الرغبة (٤٢) .

وعلى أية حال فان فتجنشتين يعد بحق الصورة الواضحة لحركة التحليل فى تطورها المعاصر ، فقد تابع مور ورسل فى ثورتهما ضد المثالية ، الا أنه قد بالغ فى هذه الثورة ، حتى غدت هذه الثورة لا ضد المثالية فحسب ، بل ضد الميتافيزيقا والفلسفة ذاتها .. فعلى حين كانت سمية " أوكام " نصلا يجتز به الزيادات الطائشة للفلسفة ، كانت نظرية فتجنشتين عن اللغة فأسا يقطع بها شجرة الفلسفة .

ومما لا شك فيه أن ثمة ارتباط فكرى بين مور وفتجنشتين غير واضح المعالم وخاصة فى الكتابات المتقدمة لهذا الأخير .

مع أن فتجنشتين فى كتاباته المتأخرة قد اقترب من مور قدر ابتعاده عن رسل، حيث كان تركيزه الكبير على اللغة يمضى بخطى سريعة فى الطريق الذى رسمه مور .

ولكن بينما لم يذكر فتجنشتين ما أخذه عن مور، أو الاشارة الى مدى تأثير مور عليه، فاننا نجد مور فى سيرته الذاتية يشيد بموقف فتجنشتين الفكرى ويمتدح عقليته الفلسفية وتأثيره الايجابى عليه، ثم يقول : " لقد جعلنى أعتقد بأن ما هو مطلوب لحل المشكلات الفلسفية التى حيرتنى انما هو منهج مختلف تماما عن أى منهج قمت باستخراجه" (٤٣).

أما عن علاقة فتجنشتين برسل فهى من نوع معقد الى حد ما فقد لعب رسل فى هذه العلاقة الفكرية أدوارا متعددة بل ومتناقضة أحيانا، فقد لعب دور الأستاذ الذى يعطى ويفيد، ودور التلميذ الذى يأخذ ويستفيد، ودور الصديق الند لصديقه، ثم أخيرا دور الخصم الذى يناصب خصمه العداء. ولعل الأدوار الثلاثة الأولى أسفرت عن ظهور كتاب " الرسالة " عام ١٩٢٢، بحيث يمكننا القول بأن آراء فتجنشتين التى عرضها فى "الرسالة" تستند على أساس منهج رسل فى التحليل وبالتالى على ميتافيزيقا رسل (٤٤).

وهكذا يتبدى لنا أن فتجنشتين لم يلتزم بموقف استاتيكى واحد بصدد فلسفته اللغوية بل أنه كان يطور ويعدل فيها كلما نضج فكره وتعمقت آراؤه . ولعل هذا هو ما يمثل الاجابة على تساؤلنا الأول الذى ضمناه مقدمة هذا البحث .

أما عن الافتراض الثاني والمتعلق بمكانة فتجنشتين بالنسبة الى غيره من الفلاسفة اللغويين فلقد ظهر لنا أن مكانته كانت كبيرة ومؤثرة ،ورغم أن فتجنشتين قد تأثر بغيره من فلاسفة اللغة وخاصة بالمعاصرين له الا أنه أثر فيهم أيضا أكبر التأثير وذلك باعتراف معاصريه من الفلاسفة .

ويمكننا القول في ضوء الاجابة على تساؤلنا الثالث والأخير بأن فلسفة فتجنشتين اللغوية لم تكن جديدة ومبتكرة تماما ،اذ شاركه غيره بعض أفكاره ، لكن فلسفته اللغوية جاءت بشيء من النضج والاتساق والعمق مما لم يتوفر لأقرانه بل ومما وضعته في مكانة بارزة بين فلاسفة اللغة دون استثناء.

ه°ه

الهوامش والمراجـــع

(١) عزمى اسلام ; اتجاهات فى الفلسفة المعاصرة ،وكالة المطبوعات الكويت عام ١٩٨٠، ص ٤٧ .

(2) Popkin , Richard H . & Avrun Stroll ; Philosophy Made Simple, Heinemann London , 1981 , P. 273 .

(٣) زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية ،مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ،عام ١٩٨٠، ص ٦٦ .

(٤) محمد مهران : فلسفـــة برتراندرسل ،دار المعارف ،القاهرة عام ١٩٧٩، ص ١٢.

(٥) زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا ،دار الشروق ،القاهرة عام ١٩٨٣، ص ٢٠٢.

(٦) المرجع السابق ، نفس الموضع .

(7) Hamburger, Jean ; La Philosophie des Sciences aujourd'hui, Gauthier - Villars ; Bordas , Paris , 1986, P. 67.

(٨) زكريا ابراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة ،دار مصـــر للطباعة ،مكتب مصر، القاهرة عام ١٩٦٨، ص ص ٢٥٧ - ٢٥٨ .

(9) Munitz , Miltonk ., The way of Philosophy, Macmillan Publishing Co., Inc., New York , 1979, p. 304.

(10) Ibid , PP. 302 - 303 .]

(11) Popkin , Richard H. & Avrun Stroll; Philosophy Made Simple , p. 274 .

(12) Munitz , Milton K ., The way of Philosophy PP. 303 - 304 .

(13) Quinton , A.M.," Contemporary British Philosophy", in a Critical History of Western Philosophy ed. by O'Connor, D.J., Callier Macmillan Publishers, London , 1964 , P. 536 .

(14) Munitz . Milton K., The way of Philosophy, PP. 304 - 305 .

(15) Quinton , A.M. ; " Contemporary British Philosophy ", in a Critical History of Western Philosophy , p. 540.

(16) Munitz , Milton K., The way of Philosophy, p P. 306 .

(17) Ibid, P. 306.

(18) Quinton,A.M.," Contemporary British Philosophy , pp. 535 - 536.

(19) Ibid, P. 536 .

(20) Ibid, P. 537.

(٢١) توفيق الطويل : أسس الفلسفة، دار النهضة العربيـــــة، القاهرة ١٩٧٦، ص ٥٧.

(٢٢) زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية، ص ١٤٦.

(23) Quinton, A.M.," Contemporary British Philosophy", in A Critical History of Western Philosophy, p. 541.

(24) Muintz, Milton K., The way of Philosophy, P. 306.

(25) Ibid , P. 307.

(26) Quinton , A.M.;" Contemporary British Philsophy", in A Critical History of Westrn Philosophy , p. 539.

(27) Munitz , Milton K., The way of Philosophy, P. 307.

(28) Ibid , P. 308 .

(٢٩) زكريا ابراهيم: دراسات فى الفلسفة المعاصرة، ص ص ٢٧٢-٢٧٣.

(30) Munitz . Milton K., The way of Philosophy, PP. 308 - 309 .

(31) Popkin , Riochard H. & Avrun Stroll; Philosophy Made Simple , pp. 275 - 276.

(٣٢) زكى نجيب محمود : نحو فلسفة علمية ، ص ٢٠.

(٣٣) عبد الفتاح الديدى: الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة عام ١٩٦٦، ص ص ٢٧ - ٢٧١.

(34) Popkin ,.Richard H. & Avrun Stroll; Philosophy Made Simple , pp. 276 - 277.

(35) Ibid, P. 278 .

(٣٦) زكى نجيب محمود : نحو فلسفة عالمية، ص ٥٩ .

(37) Popkin , Richard H. & Avrun Stroll,Philosophy Made Simple, PP. 279 - 280 .

(٣٨) برتراندرسل : فلسفتى كيف تطورت ، ترجمة عبد الرشيد الصادق، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ،عام ١٩٦٠، ص ٣٧ .

(٣٩) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ،ص ص ٢٦٥-٢٥٧.

(٤٠) المرجع السابق ، ص ٢٥٩.

(٤١) المرجع السابق ،ص ٢٧١ .

(٤٢) برتراندرسل : حكمة الغرب ،ج ٢ ، ترجمة فؤاد زكريا ، العدد ٧٢، مجلة عالم المعرفة، الكويت ، ديسمبر ١٩٨٣، ص ٣١٢ .

(٤٣) محمد مهران : فلسفة برتراندرسل ، ص ٢٦.

(٤٤) المرجع السابق ، ص ٢٧.

خامسا - موقف الفلسفة البنيوية

موقف الفلسفة البنيوية

تقديم :

تشكل البنيوية Structuralism حلقه فى السلسلة الطويلة من تلك الجهود والمحاولات التى تستهدف جعل دراسة الانسان علما دقيقا. ولقد بلغت البنيوية باعتبارها اتجاها فكريا وفلسفيا، أوج عظمتها فى أواخر الستينات من هذا القرن.

والواقع أن المد البنائى - فى فترة الذروة هذه - قد وصل الى مجالات وميادين كثيرة. ففى مجال اللغويات كان "جاكوبسون وشومسكى يقودان حركة نشطة اتخذ منها الكثيرون نموذجا ومثالا يحتذى فى مجالات أخرى. وفي ميدان التحليل النفسى كان "لاكان Lacan" يلفت انتباه معاصريه بنظرته الجديدة الى هذا العلم الذى كان يبدو، قبل نشر بحوثه، فى حالة ركود نسبى. وفى النقد الأدبى كان "بارت R. Barthes " يفتح عهدا جديدا فى تفسير النصوص على أساس بنائى، وفى الميدان الفلسفى كان مفكر ميال الى المحافظة مثل "فوكو Foucault" يبهر جماهير المثقفين برؤيته الجديدة في كتابه المشهور "الكلمات والأشياء".

على أن هذا الانتشار الذى جعل من البنائية مذهبا فلسفيا شاملا، ما يقرب من عشر سنوات، لا ينبغى أن يخفى عنا حقيقة هامة، وهى أن البنائية لم تصبح مذهبا فلسفيا الا أن المتخصصين قد تنبهوا

في ذلك الوقت بالذات الى الامكانات الحقيقية التي تكمن في فكرة "البناء" أما الفكرة ذاتها، وأما مبدأ التفكير من خلال "بناءات"، فكان معروفا قبل ذلك بوقت طويل. (١)

ولكن ربما كان ما يثير الدهشة، أن الكثير من "البنيويين" قد أصبحوا هم أنفسهم غير راضين أو مستعدين لقبول هذه التسمية. ويبدو أن كلمة "البنيوية" نفسها قد أصبحت مثارا للكثير من الشبهات لدرجة أن البعض قد أصبح يخشى استخدامها، معللا ذلك بأن "البنيوية" هى مجرد لفظة هلامية اخترعها بعض رجال الصحافة، وها هو "فوكوه" يعلن - في هذا الصدد - ان ما يسمونه باسم "البنيويات" انما يمثل مجموعة متنافرة من المفكرين المتباينين الذين أريد لاسمه أن يزج بينهم - بدون وجه حق، وعلى الرغم منه -، ومن ثم فاننا نراه يقرر أن "البنوية" "مقوله لا توجد الا بالقياس الى الآخرين، أعنى أولئك الذين ليسوا هم أنفسهم كذلك! ونجد نفسي الشئ عند "لاكان" - أيضا - حيث نراه يعجب لادراج اسمه تحت مقوله "البنيويين"، وهو المحلل النفسى الذى نادى بضرورة "العودة الى فرويد"، آخذا على عاتقه الالتزام بحدود بحثه العلمى بكل أمانة وصرامة. (٢)

ولاشك أننا لو دققنا النظر فى الاتجاهات الفكرية المتباينة التى نجدها عند كل من "كلود ليفى شتراوس"، وميشيل فوكوه، وجاك لاكان، ولويس التوسير (وهم أقطاب البنيوية الأربعة)، لوجدنا أنه ليس ثمة "مذهب بنيوى" واحد يمكن أن يجمع بينهم : لان البنيوية التى ألفت

بينهم لا تكوّن مدرسة فلسفية (بمعنى الكلمة)، على العكس مما هو ماثل بالنسبة الى "الوجودية" أو "الماركسية". ولعل هذا ما عبر عنه جان لاكروا حين كتب يقول :"ليس ثمه مذهب بنيوى ....، بل أن هناك - وهذا أمر له مغزى أعمق ودلالة أكبر - التقاءا ذهنيا بصفة عامة، ومنهجيا بصفة خاصة، بين مفكرين متباينين يعيشون معا عصرا واحدا بعينه، الا وهو عصر انتهاء الايدولوجيات، وربما أيضا عصر انتهاء "النزعة الانسانية" - من حيث هى صورة من صور الايديولوجيات. والحق أن كل ما يجمع بين ليفى شتراوس، وفوكوه، ولاكان، والتوسير، انما هو ذلك المشروع العلمى الذي أرادوا تطبيقه على معرفتنا بالانسان.."(٣).

وعلى هذا الاساس نستطيع أن نقول ان البنائية هى قبل كل شئ "منهج" فى التفكير، وبهذا المعنى كانت موجودة منذ عهد بعيد، ولكنها لم تصبح "مذهبا" فلسفيا الا بعد أن تنبه بعض المفكرين، بطريقة واعية ضنية دون وعى بكافة أبعاده.(٤)

ا) مفهوم البنائية :

قد يتبادر للذهن أن كلمة "البنية" - التى اشتق منها لفظ "البنيوية" - كلمه عادية مألوفه لنا تقترب فى فهمنا من معني "الشكل" أو "الصورة". ولعل هذا هو ما جعل بعض الباحثين يذهبون الى القول:"كل شئ - الا أن يكون معدوم الشكل تماما - له "بنية"، ومن ثم لا يضيف هذا اللفظ شيئا جديدا الى ما فى ذهننا.(٥)

أما فى - لغتنا العربية - فان كلمة "بنية" لا تمثل كلمة عادية تجرى بكثرة على أقلام الباحثين والكتاب، الا أن المعنى الاشتقاقى لهذه الكلمة، ينطوى على دلالة معمارية ترتديها الى الفعل الثلاثى، بنى، يبنى، بناء، وبنايه، وبنيه، وقد تكون "بنية" الشئ - في العربية - وهى "تكوينه"، ولكن الكلمة قد تعنى أيضا "الكيفية التى شيد على أساسها هذا البناء أو داك.". وبالتالى يمكننا أن نتحدث عن "بنية المجتمع"، أو "بنية الشخصية" ، أو "بنية اللغة ... الخ. وحين كان أهل اللسان العربى يفرقون في اللغة بين "المعنى" و "المبنى"، فانهم كانوا يعنون بكلمة "مبنى" ما يعنيه اليوم بعض علماء اللغة بكلمة "بنية".

وفى اللغات الاجنبية، نجد كلمة "بنية Structure " مشتقة من الفعل اللاتينى Struere بمعنى "يبنى" أو "يشيد". وحين تكون للشئ "بنية". (فى اللغات الأوربية) فان معنى هذا - أولا وقبل كل شئ - انه ليس بشئ "غير منتظم، له صورته الخاصة، و وحدته الذاتية". وهنا يتضح نوع من التشابه والتقارب الاولى بين معنى "بالنية" ومعنى "الصورة Form " وما دامت كلمة "بنية" - فى أصلها اللغوى - تحمل معنى "المجموع" أو "الكل"، المؤلف من ظواهر متماسكة، يتوقف كل منها على ما عداه، ويتحدد من خلال علاقته بما عداه.(٦)

هذا من الناحية اللغوية، أما مفهوم "البنية" من المنظور العلمى والفلسفى، فاننا نواجه بعدة معانى وتعريفات لهذه الكلمة: وها هو "لالاند" يشير فى معجمة الى أن "البنية" هى :"نسق وكل مؤلف من

ظواهر متضافرة بحيث تكون كل ظاهرة فيها تابعة للظواهر الأخرى، ولا يمكن أن تكون ما هى عليه الا فى علاقتها بتلك الظواهر. وفى ضوء هذا المعنى تكون العلاقات هى التى تعطى هذا النسق وحدته وتوضح وظيفته، ولا يمكن فهم أية ظاهرة فيها بمعزل عن الظواهر الأخرى داخل النسق، اذا لا قيمة للعناصر الجزئية المكونة للبنية الا بالنظر الى العلاقات القائمة بينها والتى تربط هذه العناصر بعضها الى البعض الآخر، وتؤلف بينها فى نسق محدد المعالم أو منظومة محددة". (٧)

فى حين يرى البعض أن كلمة البنائية "يعنى الان" فى الاستعمال الشائع، فلسفة جديدة فى الحياة مثل كلمة "وجودية" وكلمة "ماركسية".

ولو أننا رجعنا الى دائرة معارف "لاروس Larousse "، نجدها تقرر أن البنائية ليست مذهبا كما أنها ليست منهجا وانما هى اتجاه عام للبحث فى العديد من العلوم الانسانية يهدف الى تفسير الظاهرة الانسانية بردها الى كل منتظم Ensemble Organise ويتفق "كلير امبار Andre Clerambard مع ما أوردته دائرة معارف لاروس، حيث يرى أن البنائية ليست نظرية فلسفية بمعنى الكلمة وانما هى تيار فكرى معاصر موجود لدى فلاسفة مثل فوكوFoucoult صاحب "الكلمات والاشياء، ولاكان Lacan صاحب "كتابات Ecrits ".

وفى مجال توضيح معنى "البنية" أو "البناء" قدم كلير امبار المثال التالى :-

"ان تحليل بناء السيارة لا يعني تكسيرها أو تفتيتها الى قطع صغيرة، وانما يعني تمييز وتحديد عناصر المحرك بعضها عن البعض. وذلك لان السيارة معدة ومجهزة كوسيلة، للانتقال أي الاتصال. وهذه الوظيفة هي التي تسيطر على ترابط جميع العناصر المكونة للكل أي البناء". (٨)

واذا انتقلنا الآن الى تعريف آخر للبنية، الا وهو التعريف الذي نادى به ليفي شتراوس، وجدناه يقرر بكل بساطه أن "البنية تحمل - أولا وقبل كل شئ - طابع النسق أو النظام. فالبنية تتألف من عناصر يكون من شأن أي تحول يعرض للواحد منها، أن يحدث تحولا في باقي العناصر الاخري". ويجتهد ليفي شتراوس في شرح وتفسير المقصود بهذا التعريف، فيقول ان عالم الاجتماع اذي يواجه كثرة هائلة من الظواهر الاجتماعية (من طقوس، وعقائد، وأساطير...الخ)، سرعان ما يتحقق من أن كل هذه الظواهر تعبر بلغة خاصة عن شئ مشترك بينها جميعا، وليس هذا الشئ المشترك - على وجه التحديد - سوى "البنية"، أعنى تلك "العلاقات الثابتة" القائمة بين حدود متنوعة تنوعا لا حصر له، وأما هذه الحدود فانها ليست سوى الظواهر التجريبية ذاتها، ان لم نقل "المظاهر" التي هي عبارة عن مجموعة من"المعطيات الغفل".

ويستطرد ليفي شتراوس في شرح عملية "التبسيط" العلمى التي لا غنى عنها لفهم الظواهر فهما بنيويا، فيقول لنا أن العبرة هنا هي

بالوصول الى العلاقات القائمة بين الاشياء، على اعتبار أن هذه العلاقات أبسط من الأشياء نفسها. والواقع أن "حقيقة" الظواهر لا تتمثل فى "ظاهرها" على نحو ما يتراءى عيانا للملاحظ، بل هى تكمن على مستوى أعمق من ذلك بكثير، ألا وهو مستوى دلالتها. وعلى حين أن "الاشياء" قد تظل غامضة، معقدة، عسيرة الوصف، نجد أن "العلاقات بين الاشياء كثيرا ما تكون أبسط من الأشياء نفسها". وبالتالى فان ما تتميز به "الواقعة" العلمية هو أنها تبدو لنا على صورة "علاقات بين ظواهر"، ومن هنا فإنها توجد فى حالة استقلال عن ظواهر الاشياء، ان لم تقل انها تكمن خلف "أو تحت" الظواهر نفسها.(٩)

والمتأمل في تعريف "البنية" عند ليفى شتراوس، يلاحظ أنها - فى نظره- "نظام آلى" له "ميكانزماته" الخاصة التى تعمل بطريقة رمزية لاشعورية، بحيث قد يصح لنا أن نقول أن كل "بنية" لابد أن تكون "بنية تحتيه" (أو سفلية)، لانها فى جوهرها "آلية لاشعورية، تكمن خلف العلاقات المدركه، وتعمل عملها من وراء الوعى المباشر للأفراد.(١٠)

ولكن هذه الطريقة اللاشعورية، ليست هى التى يتحدث عنها "فرويد"، فهو ليس اللاشعور المرتبط بالرغبات والغرائز، بل لا شعور من منظور القوالب والمقولات، ذلك لاننا ازاء منظومة من مستوى المقولات دون احالة الى ذات مفكرة. فهو اذن لا شعور بنيوى غير شخصى وغير زمانى وانما يعبر عن نفسه من خلال الانسان. فالبنية هي النظام المستتر Hidden Order فى السلوك البشرى.(١١)

وذهب "جان بياجيه Jean Piaget" الى أننا اذا حاولنا تحديد معنى البنيويه بالمقابل مع مواقف أخرى فلن نجد الا مفارقات وتناقضات مرتبطة بجميع تقلبات العلوم والأفكار. اما اذا ركزنا اهتمامنا على المميزات الايجابية لمصطلح البنية، نجد على الاقل مظهرين مشتركين بجميع البيانات: من جهة مثالا أو آمالا من الوضوح الضمنى، ترتكز على المسلمة القائلة ان البنية تكتفى بذاتها ولا تتطلب لادراكها اللجوء الى أي من العناصر الغريبة عن طبيعتها، ومن جهة أخرى الجازات تقدمها رغم تنوعها، وذلك الى حد ما يمكن معه فعليا ادراك بعض البنيات، وحيث يوضح استعمالها بعضا من ميزاتها العامة التى تبدو ضرورية(١٢). ومعنى هذا أن للبنية قانونها الخاص الذى يجعل منها نسقا مترابطا، لا تفتقر الى عوامل خارجية مستقلة عنها، فهى تتمتع بالاستقلال الذاتى.

ويبدو أن رأي راد كليف براون بصدد تعريف البنية يماثل موقف "جان بياجيه"، حيث أشار الى أن "كل بنية تتميز بتفردها بذاتها ولا يمكن ردها الى غيرها"، فالبنية عنده تعبر عن النظام الفعلى للوقائع، هى شئ معطى فى ملاحظة كل مجتمع محدد. (١٣)

الواقع أن مصطلح البنية هو مجموعة من التناغمات؛ أى مجموعة من العلاقات الداخلية الثابتة التى تتميز بها مجموعة ما عن غيرها، بحيث تكون هناك أسبقية منطقية للكل على الأجزاء. أى أن أى عنصر من البنية لا يتحدد معناه الا فى ضوء الوضع الذى يشغله

داخل المجموعة، وأن الكل يظل ثابتا على الرغم مما قد يعترى عناصره التغير. (١٤)

وهذا ما تؤكده البنيوية حيث تذهب الى أن تحديد معنى اللفظ Term أنما يتم من ثنايا علاقته بغيره من الألفاظ الاخرى داخل السياق، ومن ثم يمكن أن يستبدل اللفظ بآخر يحل محله بشرط أن تكون هناك علاقة ضرورية بين الاثنين. (١٥)

ويهمنا أن نشير الى تعريف اخر ومختصر "للبنية" قال به أحد خصوم البنية من رجالات التاريخ، وهو البيرسويول، الذى يقول "أن مفهوم البنية لهو مفهوم العلاقات الباطنة، الثابته، المتعلقة وفقا لمبدأ الاولوية المطلقة للكل على الاجزاء، بحيث لا يكون من الممكن فهم أى عنصر من عناصر البنية خارجا من الوضع الذى يشغله داخل تلك البنية، أعنى داخل المنظومة الكلية الشاملة". ثم يضيف سويول تعليقه على هذا التعريف بقوله : أنه يفترض أنه فى وسع المنظومة الكلية أن تظل باقية، ثابتة، لا يعتريها التغير، على الرغم من "التحولات" أو "التغيرات" المترتبة عن تغير أو تحول العناصر. ومن هنا فإن مفهوم "ثبات" البنية يحتل مركز الصدارة فى أى تحليل بنيوى. بل يتصدر مفهوم "الثبات" على مفهوم "الحركة"، ويقدم "المقولات المورفولوچية" على "المقولات التطورية". وبالتالى فإن "البنيوية" لابد بالضرورة من أن تسهم فى ابراز التعارض بين "البنية" و"التاريخ"، خاصة وأن "التاريخ" لا يمكن أن يتصف بالثبات، فضلا عن انه لا ينتهى مطلقا. والخلاصة - فى

رأى سوبول- أن التحليل البنيوى "جهد علمى يستهدف تشريح البنيات، فى حين أن "التحليل التاريخى" لايقتصر على "التشريح" وحسب، بل يمتد الى نوع من "الدراسة الفسيولوجية" للبنيات، وبينما يؤكد بعض "البنيويين" أن من شأن كل "بنية" أن تظل كما هى، اللهم الا اذا اصطدمت – من الخارج – ببنيات – أخرى، نجد أن المحرك الحقيقى لتغيير "البنيات" – فى رأى المؤرخين – هو "التناقض" الداخلى الكامن في صميم "البنيات".

وعلى أية حال فاننا لو تجاوزنا دائرة "الظواهر اللغوية"، من أجل فهم مبسط لمعنى "البنية" على وجه العموم، نجد أن "البنية" فى أبسط صورها، هى "نظام من العلاقات الثابتة الكامنة خلف بعض التغيرات" ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين الى القول بأن كل علم من العلوم لابد من أن يكون "بنيويا". (١٦)

٢) مصادر البنائية

أ) علم اللغة :

يعد علم اللغة من أهم مصادر البنائية ، وهو مصدر كان معترفا به صراحة في كتابات البنيويين، على حين أن تأثير فلسفة كانط في تفكيرهم كان ضمنيا في أغلب الاحيان. ولهذا الارتباط الوثيق بين البنائية وبين اللغويات مبررات قوية : اذا لا توجد "بنية" بالمعنى الصحيح الا لما هو لغوى، وجميع المجالات المعروفة لا يصبح لها بناء الا حين تتخذ طابعا لغويا.

ومن ثم أولت البنيوية اهتمامها بدراسة اللغة - وتبدى هذا الاهتمام في التركيز على دراسة عالم الفكر والبنيات العقلية للعالم الواقعي. طالما أن للغة ميزات خاصة جعلت النموذج اللغوى يحتل مكانة الصدارة فى تفكير البنيويين. ذلك لان اللغويين، منذ أيام العالم السويسرى المشهور "دى سوسير" في مطلع القرن العشرين، درسوا عناصر اللغة، والسمات المميزة لعلاقاتها بوصفها انساقا لا علاقة لها بالعالم الذى تدل عليه أو تعبر عنه، فكانوا بذلك يطرحون مشكلات بنائية خالصة ويضربون مثلا يحتذى للعلوم الانسانية الأخرى التى لم تكن قد وصلت بعد الى مرحلة الاستقلال عن مضموناتها واكتشاف تركيباتها الخالصة. أى أن نجاح اللغويات - وهى قبل كل شئ علم انسانى - فى بلوغ مرتب العلم المنضبط كان عاملا مشجعا للباحثين في الميادين الاخرى للدراسات الانسانية والاجتماعية على الاقتداء بهذا العلم الناجح فى منهجة، وفى الهدف الذى يرنوا الى تحقيقه. ولقد عبر

"ليفى شتراوس" عن هذه العلاقة بين اللغويات وسائر العلوم الانسانية تعبيرا صريحا واضحا بقوله :"اننا نجد انفسنا، ازاء علماء اللغة، في وضع حرج. فطوال سنوات عديدة كنا نشتغل معهم جنبا الى جنب، وفجأة يبدو لنا أن اللغويين لم يعودوا معنا، وانما انتقلوا الى الجانب الآخر من ذلك الحاجز الذي يفصل العلوم الطبيعية الدقيقة عن العلوم الانسانية والاجتماعية. (١٧)

ومما لاشك فيه أن ثمة صلة وثيقة بين العلاقات والفكر على أساس أن اللغة هى الوعاء والمظهر الخارجى الذي يتم تقديم الفكر من خلاله. فما يعتمل في ذهن الانسان من تأملات وأفكار ومشاعر وغيرها يمكن الافصاح والتعبير عنه بوسائل عدة :كالالوان والخطوط فى الرسم أو النغمات والالحان فى الموسيقى، والاشارات والايماءات وكذلك الحركات فى الرقص وخلافه. غير أن اللغة المنطوقة أو اللفظية هى أكثر الوسائل والادوات شيوعا فى التعبير عن الذات الانسانية، ومن أكثرها شمولا. (١٨)

لقد قدم البنيويون الكثير من الدراسات والأبحاث في مجال اللغة، ومن أوائل هؤلاء المفكرين "دى سوسير" الذى يعد بحق رائد علم اللغة البنيوى، فقد أوضح أن لكل لغة جانبان : احدهما فردى Individual والاخر اجتماعى Social ، ويمتنع علينا أن نفهم أو نستوعب أحد الجانبين بمعزل عن الجانب الآخر. كما أشار الى أنه يجب أن نفرق بين الكلام واللغة، لان ألكلام ما هو الا جزءا محددا من اللغة،

ومع ذلك فهو جزء أساسى لا غنى عنه، وعلى هذا النحو يصبح الكلام فى الوقت عينه انتاجا اجتماعيا حادثا عن ملكة اللغة وعن انماط التحصيل والاتفاقات التى ارتضاها وشرعها المجتمع لتقوم ملكة اللغة بوظيفتها وممارستها لدى الافراد، فاذا نظرنا الى اللغة في عموميتها وكليتها نجدها متعددة الاشكال والصور والتعبيرات "مختلفة الأجناس، منها ما يقع على حدود الفرد ومنها ما يتصل بحدود المجتمع، ومع ذلك يصعب علينا أن نصنفها فى قائمة أو نعدها من أصناف الوقائع البشرية، طالما أننا لا نستطيع أن نكشف عن وحدتها.

هذا بالنسبة للغة، أما فيما يتعلق بالكلام فإن الأمر على خلاف ذلك، لان الكلام يعبر عن كل قائم بذاته وهو قابل للتصنيف، ومهما أعطينا الكلام المكانة الأولى فى مجال ظواهر اللغة، فاننا بذلك نكون قد تعسفنا بادخال ترتيب طبيعى فى مجموع يمنع كل تصنيف غيره.

وفى مجال المقارنة بين اللغة والكلام، أورد لنا "دى سوسير" تفرقه هامة، على أساس أن "اللغة" - فى ماهيتها - نظام اجتماعى مستقل عن الفرد، في حين أن "الكلام". هو منها بمثابة التحقيق العينى الفردى. ومن هنا تكون الصلة بين "اللغة "و "الكلام" هى كالصلة بين "الجوهرى" و "الثانوى". ووفقا لذلك فإن موضوع "علم اللسان": هو "اللغة منظورا اليها فى ذاتها ولذاتها". ولئن كانت "اللغة" تتضمن بالضرورة مجموعة من العناصر"، الا أن هذه "العناصر" تقتضى "نظاما أو نسقا". (١٩)

والواقع أن البنيوية تعد محاولة جادة لتطبيق المعايير اللغوية على مسائل وأنشطة أخرى غير اللغة نفسها، فلقد اعتمد "ليفى شتراوس" على منهج "سوسير" اللغوى فى صياغة معظم أفكاره ودراساته خصوصا فيما يتعلق بنظم القرابة، حيث ساوى بين العلاقات القرابية وبين العلاقات اللغوية. (٢٠)

وهكذا نجد مدى تأثر شتراوس باللغويات البنائية وبخاصة الافكار التى نادى بها "سوسير" و"رومان جاكوبسون" ، كما نراه قد امتدح أعمال "جاكوبسون" لأنها قد أعادت النظر فى معتقدات "سوسير" وبصفة خاصة فكرته عن الاعتباطية. (٢١)

كذلك يتبدى هذا التأثر من جانب "ليفى شتراوس" في اشتقاقه كلمة "بنيوية" من مدرسة اللغويات التى يتزعمها رومان جاكوبسون"؛ حيث كان جاكوبسون يتولى دراسة العلاقة بين الالفاظ والكلمات بدلا من تناول علاقة الكلمة بالموضوع التى تشير اليه، فلا يوجد معنى للكلمة يربطها بالأشياء، ولكن الصورة هى التى تعطى للكلمة معنى ودلالة، وأن بنية اللغة تتمثل فى قواعدها النحوية. (٢٢)

ان ما يهمنا فى هذا السياق يتمثل فى بيان كيف اتخذت اللغة دلالتها عند البنيوية، فما حققه علماء اللغة من نتائج تبدى لديها مقياسا ونموذجا لما يمكن أن يتحقق فى سائر العلوم الانسانية، وتؤكد البنيوية من خلال دراستها للغة على أن كل جزئية منفرده لا معنى لها،



وانما تكتسب معناها ودلالتها في علاقتها ببقية الأجزاء داخل المنظومة البنائية. ومن ثم فقد ركزت الدراسات البنيوية على دراسة اللغة دراسة علمية خالصة. وهى تدعو الى فهم اللغة كنظام له أجزاء. فالبنية تعنى الترابط المحكم القائم بين مفردات اللغة الواحدة بحيث ينتظم كل أشكال وصور هذه اللغة : سواء في مجال تركيب الاصوات أو في تركيب الجمل والعبارات. وبالتالى لا يمكن - مثلا- دراسة أى لفظ فى نظام معجمي الا بعد دراسة بنية اللغة التى ينتمى اليها مثل هذا النظام، والنظام الصوتى للغة ما ليس هو المجموع الآلى للعناصر الصوتية بل هو على الأحرى كل عضو، أعضاؤه هى المفردات أو العناصر الصوتية وبنيته خاضعة لقوانين.

ومن هنا فالنظر الى اللغة على أنها نظام عضوى، والعمل على الكشف عن هذا النظام - هذا ماتدعو اليه البنيوية. (٢٣)

ب) فلسفة كانط :

أما المصدر الثانى من مصادر البنائية فيتمثل فى فلسفة كانط، ذلك لأنها - أى فلسفة كانط - كانت تبحث عن نسق "قبلى a priori ترتكز عليه مظاهر التجربة، ويتألف من قوالب وأطر ذات طبيعة عقلية. كذلك تدعو البنيوية بدورها الى نوع من الثورة الكوبرنيقية مماثل لما كان دعا اليه كانط، اذ تؤكد أهمية العلاقة الداخلية والنسق الكامن في كل معرفة علمية. وتمثل البنيوية احدى المحاولات الجادة التى تستهدف جعل دراسة الانسان على غرار العلوم الدقيقة الراسخة، ومن ثم كان للنموذج اللغوى الدور الاساسى والبارز في هذا الصدد. (٢٤)

ويمكننا أن نتبين أوجه التشابه والتلاقى بين البنيوية مع فلسفة كانط في محاولة البحث عن النظام أو النسق الذي يضم داخله الاشياء وهذا النسق شامل ولا زمانى ترتكز عليه مظاهر التجربة، فهوسابق على الانظمة البشرية، بحيث تعتمد عليه تلك الانظمة زمانية ومكانيا فهو "قبلى". وها هنا نلاحظ مدى التشابة بين فلسفة كانط والبنيوية. كما يمكن القول بأن لدى دعاة البنائية على اختلافهم ميل الى فكرة النسق الشامل ووضع قوالب أساسية تندرج ضمنها الكثرة الماثلة في عالم الواقع، لاشك أن هذه القوالب تماثل المقولات التى نادي بها كانط.

والواقع أن فكرة البناءات عند البنيوية تتلاقى مع فكرة المقولات عند كانط، من حيث أنها تضم الأشياء وتنظمها فى أفكار. ومثلما تحدث كانط عن مقولات ذهنية تكون بمثابة قوالب لابد أن يصاغ فيها كل ما يدركه المرء من العالم الخارجى، ثم طبق هذه المقولات فى الجزء الخاص "بجدل العقل النظرى الخالص" من مؤلفه "نقد العقل النظرى الخالص" على نواتج التفكير الميتافيزيقى والتأمل البحت. فجعل منها ما يشبه البناءات التى تنتقل من مجالها الأصلى الى مجال مغاير، وبالمثل قام ليفى شتراوس بنفس العمل، حين أكد أننا عندما نضع نظما اجتماعية أو نقوم بشعائر، نحاكى طريقة ادراكنا للطبيعة، ونحول النموذج الذى ندرك عليه الطبيعة الى المجال الثقافى، بحيث يكون بناؤهما مشتركا. وهذا أمر مفهوم لان الذهن البشرى هو الفعال فى الحالتين ولابد من وجود نقاط تشابه اساسية فى طريقة ممارسته في كل مجال من المجالات. (٢٥)

يتضح من ذلك أن للبنيوية جذور فى فلسفة كانط، فمن المؤكد أن فكرة البنية أساسية فى الفلسفة الكانطية، غير أنه قد لا يكون فى

هجوم ليفى شتراوس العنيف علي كل نزعة ذاتية متطرفة ما يبرر تسمية فلسفته باسم "الكانطية" أو الفلسفة "الترانسندنتالية". (٢٦)

كذلك نستطيع أن نتبين تأثير الفلسفة الكانطية على الفكر البنيوى عند فيلسوف آخر من فلاسفتها، وهوم "فوكوه" الذى جسد في شخصيته صورتين للفيلسوف : الاولي تتمثل فى صورة الفيلسوف الذى يتعلق بالامور المعرفية والمسائل النظرية الكبرى، ويركز تفكيره بمشكلة الحقيقة. أما الصورة الثانية فهى تتصل بصورة الفيلسوف الذي ينخرط فى احداث عصره وينفعل بقضاياه، الامر الذى جعله يحاول تجديد البحث فى نظرية المعرفة الفرنسية من بعد "باشلار" وما يترتب عليها بين تغيير مفاهيم وتاريخ الافكار وكيفية دراسة الماضى، ومن هنا كان "فوكوه" وفيا لكانط وموافقا للغته الفلسفية. وهذا ما تلاحظه حينما وضع كتابيه :"الكلمات والاشياء" و "اركيولوجيا المعرفة" حيث يتجلى تأثير كانط الواضح على كتابات "فوكوه"، ولعل هذا، وما دفع "بياجيه" الى القول مخاطبا فوكوه : بأنه كانط جديد جاء لكى يوقظنا من سباتنا الدوجما طيقى الثانى. (٢٧)

ومن كل ما تقدم نجد أن البنيوية قد أستطاعت بما استلهمته من أفكار الفلسفة الحديثة وبخاصة أفكار كانط وأجزاء فلسفته وتصوراته حول بناءات الفكر البشرى فى المجالات المختلفة، أن تلج كثير من ميادين ثقافتنا المعاصرة.

وإذا كانت البنيوية تكرس اهتمامها بلغة الانسان والمعرفة العلمية، والعلوم الانسانية المختلفة؛ فذلك يرجع بالدرجة الأولى الى

أنها قد استوعبت روح العصر وحاولت تفسير الواقع على هدي من الممارسات العلمية التى تتوخى انشاء مجموعة من النماذج؛ أي صور المنظومات من القضايا والعلاقات والقوانين التى يركبها العالم على نحو يصبح معه قادرا علي اكتشاف البنية المنظمة لهذا الواقع.

وفي ضوء ذلك تكون العلوم بنيوية، لأن العالم لا يدرس سوى انساق من العلاقات القائمه بين ظواهر متماسكة، ولعل هذا ما عناه" ليفى شتراوس" في معرض حديثه عن العلوم الانسانية، حين قال: "اما أن تكون العلوم الانسانية بنيوية واما ألا تكون علوما علي الاطلاق، لأنها لا تملك القدرة علي التبسيط العلمى اللهم إلا إذا اصبحت بنيوية.

هذه نظرة عامة ومختصرة لمعنى البنيوية ومصادرها فى اللغة والفلسفة الحديثة والمحنا فى عجالة خاطفة ما يميز المنهج البنيوى باعتباره نمطا من التفكير تبدى في حياتنا المعاصرة، ولعل من أهم العوامل والاسباب التى أدت الى ظهور الفكر البنيوى على الساحه المعاصرة يرجع الى الاهتمام الزائد والجهد المتواصل لتطوير العلوم الانسانية علي غرار التقدم الهائل الذى أحرزته العلوم الرياضية والطبيعية، لأن جميع المحاولات التى بذلت من قبل ذلك لم تكن صائبة ولا مجدية نتيجة مغالاتها فى التجريد والاهتمام بالذات الانسانية على حساب العلاقات الموضوعية التى تربط بين الناس. ومن ثم ظهرت البنيوية وامتد نشاطها لتشمل كافة جوانب الحياة الاجتماعية لتتفادى مثل هذه الأخطاء بهدف تحقيق التطور المنشود فى العلوم الانسانية. يقول چان لاكروا :"البنيوية هى ذلك المنهج الذي ساعد العلوم الانسانية فى هذا العصر على تحقيق تقدم عظيم" (٢٨).

خصائص الفكر البنيوى

خصائص الفكر البنيوى

لاشك أن تحديد الخصائص التي يتميز بها الفكر البنيوى، تعد من الأمور الاساسية فى مجال تناولنا للموقف البنيوى، ويمكننا أن نتبين ذلك عند البنائيين أنفسهم، الذين واصلوا مسيرة الاتجاه العقلانى الذى كان مسيطرا على الفلسفة الفرنسية بأسرها ابتداء من ديكارت الرافض لكل المذاهب التجريبية، كما حرص هؤلاء البنيويون على تفسير التجربة من خلال مبادئ عقلية بدلا من ارتكاز مبادئ العقل على محك التجربة.

ولعل من أبرز خصائص البنيوية نوجزها على النحو التالى :

١- تحديد النسق المائل أمامنا تحديدا موضوعيا على أساس أن الكل مكون من أجزاء وهو ما يعني إصرار البنيويون على أن تفسير أي ظاهرة يبدأ فحسب عندما نتوصل الى تركيب الموضوع المراد دراسته. أى أن من يقوم بدراسة الظواهر البشرية لا ينبغى عليه أن يعتمد فقط على الجانب المحسوس من الظواهر، بل ينبغى أن يتعامل دائما مع بديل للموضوع يستدل عليه أو يركبه بطريقة استدلالية استنباطية.

٢- يتفق البنيويون على أن موضوع الدراسة لا يمكن أن يتطابق مع الواقع المحسوس، فهذا الأخير هو المادة الأولية التى يتركب الموضوع ابتداء منها. ومع ذلك، فالبنية ليست ماهية متعالية، وليس لها وجود صورى، بل ان لها وجودا خارجيا يجعلها مصدر العلاقات المحسوسة.

٣- ينصب التحليل البنيوى أساسا على الدراسة الحالية للموضوع، وهذه الدراسة تفترض ضمنا استقلال الموضوع بالنسبة لملابساته التاريخية والجغرافية أو الوجودية.

٤- تفترض هذه الدراسة احتواى الموضوع علي معقولية ذاتيه ومستقله. فهو يتضمن في ذاته تفسير طبيعته ووظيفته كما أنه مزود بقوانين تنظيم داخليه تصل اليها بواسطة التحليل.

٥- تستبعد مثل هذه الدراسة تدخل العنصر الذاتى من دائرتها، بحيث يتعذر الحديث عن مبادرات فردية بل ان "المؤلف" أو "الكاتب" لا ينظر اليه الا علي أنه عنصر ضمن بقية العناصر داخل البيئة.

٦- العمل على استيعاب وفهم النسق موضوع البحث، بحيث يتاح لنا الكشف عن بنيته، ويتأتى ذلك برده عن نظامه المرتبط به الى نظام عقلى للانسان. وعمليه الرد هذه تعد فى فحواها منهجا وليست مضمونا.

٧- يسمح هذا الاستيعاب والفهم باكتشاف "الموضوع" وهو ما يمكن أن نطلق عليه القوانين المورفولوجية "Morpholgical laws"، أو القوانين البنيوية؛ وهي تعنى قوانين العلم التى تفسر نظام الاشياء والظواهر، شريطة الا يكون هذا النظام في مجال التغير، اى ليست قوانين عليه، يسجل بها العلماء ما يشير الى عملية التغير، وذلك لأن مثل هذه القوانين ليست اتفاقية، لكنها تكون في دائرة معاصرة للاشياء أو الظواهر أو صفاتها(٣٠).

وإذا كان المذهب الصورى يفصل بين الصورة والمضمون، فإن هذا ما ترفضه البنيوية، فهى ليست مذهبا صوريا، بل هى على النقيض من ذلك، تصر على التمييز بين الصورة Formوالمادة matter يقول ليفى شبراوس: "إن الصورة توضح ذاتها بالتقابل مع المضمون الذي يعد المظهر الخارجى لها؛ أما البنية فليس لها مضمون؛ لأنها هى المضمون عينه، الذي يكمن في فهم التصور المنطقى لما هو واقعى. كما أن البناء ليس هو الواقع المحسوس، بل انه منه بمثابة عقل صورى يعمل علي تصفية الواقع"(٣١).

ومهما كان من شئ فقد أسفرت الأبحاث البنيوية عن تأثيرات عميقة وبالغة في نشأة منطق جديد للبناءات يختلف عن المنطق الصورى هو المنطق البنائى الذي يفرض على الباحثين في المستقبل أن يعملوا على الكشف عنه، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى كان لهذا الصراع الفكرى أثره فى لفت النظر وتوجيه الاهتمام الي تدخل العقل فى المعرفة دون الاقتصار على الملاحظة والتجربة. وحدهما وذلك بعد الكشف عن باطن الوقائع باسلوب استنباطى. وهذا يعنى أنه قد أصبح للفلسفة دورا خلاقا جديدا يتعين عليها أن تؤديه في مجال العلوم الانسانية بصفة خاصة. وهذا يؤذن أيضا بتحول خطير في المنهج يمكن أن يعصف بالكثير من مبادئ الدوجماطيقيين الكلاسيكيين من أصحاب المناهج الامبريقية الجامدة الذين استحال الانسان علي أيديهم الى مجرد شئ جامد لا حياة فيه.

ويهمنا قبل أن نتطرق للحديث عن المجالات الرئيسية للبنيوية التى عرفت بها وكانت متأثرة بدراسات دى سوسير فى اللسانيات، أن نشير هنا الى أن الفكر البنيوى قد ازدهر فى الستينات وأوائل السبعينات من هذا القرن، كرد فعل على الفلسفة الوجودية التى كانت لها السيادة على الساحة الفكرية فى فرنسا. فقد رأى رائد البنيوية ليفى شتراوس أن محاولة الوجودية للوصول الى حقيقة الانسان عن طريق "التجربة المعاشة" محاولة فجة وساذجة تفشل فى معرفة القواعد والعلاقات الباطنية القابعة داخل الانسان، اذ أنها تقف عند الظواهر الخارجية وتعتمد على تحليل المشاكل الفردية والخبرات الشخصية وترقى بها الى مستوى المشاكل الفلسفية. ويفضى هذا - فى رأى شتراوس - الى لون من الوان الفلسفة السوقية(٣٢).

مجالات البنائية

لقد اقترن التفكير البنيوى منذ نشأته الاولى بطريقة البحث في مختلف المعارف والعلوم: فلكل علم مادة هى موضوع دراسته، ولكل مادة بنية، ويكفى أن يحدد الباحث المتخصص هدفه فى استخلاص واكتشاف خصائص بنية تلك المادة حتى ينعت نفسه أو ينعته الآخرون صفة الباحث البنيوى، بل أن منهج البحث في مجال من المعارف اذا ارتسم لنفسه غاية الكشف عن العلاقات التي تنتظم بها الأجزاء ليتألف منها البناء الكلى اللزم ادراجه فى دائرة البنيوية. ولعل هذا هو الذي اتاح للفكر البنيوى أن يتغلغل فى العلوم الطبيعية والرياضيات وعلوم الحياة بعد تصديه لمعالجة العلوم الانسانية من التاريخ وعلم الاجتماع الى علم النفس وعلم الاجناس البشرية(٣٣).

ولئن تبنى التفكير البنيوى مبدأ التسليم بمعقولية الظواهر وحدد علاقة الفكر بها على أساس قدرته على التحكم فيها، فإنه قد واجه البنيويون انتقادات شتى من طرفين متقابلين جوهريا : المثاليين والماديين، غير أن بعض رواد المادية الجدلية وجدوا أنفسهم مضطرين الى التوفيق بعد أن بادروا باستلهام البنيوية ضمن منظور الحداثة الرائدة. وكان هذا المأزق - ان صح التعبير- من أكبر الحوافز التى دفعت بالبنيوية الى ارتداء ثوب النظرية الفلسفية المتماسكة(٣٤).

أ) البنيوية والمعرفة :

إذا كانت البنيوية تستند الى مواقف نوعية حيال المعرفة وتنطلق من مصادرات متميزة تجاه أصول العلم. فلا أقل من محاولة الوقوف على الموقف البنيوى بصدد أهم مجال من مجالاتها الا وهو المجال المعرفى(٣٥).

والواقع أن البنيوية قد نظرت الى المجال المعرفى نظرة خاصة، بحيث اتخذت بعدا انثروبولوجيا واجتماعيا وحضاريا، تجاوزت بموجبه الوسائل التقليدية التى قد نجدها فى نطاق معالجة مشكلة المعرفة... ويتبدى ذلك فى تنوع الاهتمامات التى انطلقت منها البنيوية ووسائلها في تناول مختلف القضايا. ففى مجال اللغة نلاحظ كيف أن الابحاث الناجحه التى قام بها سوسير وجاكوبسون وتروبتسكوى وغيرهم من البنيويين، قد تمت على أسس علمية خالصة. وفي مجال الانثروبولوجيا نجد شتراوس يقوم بتطبيق منهج التحليل البنيوى على دراسة المجتمع البدائى مشيرا الى وجود قدرات وخصائص ثابته ملازمة للفكر البشرى ككل. كما أهتم فوكوه بدراسة الانساق المعرفية خلال عملية تطور الفكر الغربى(٣٦).

وفي ضوء ذلك وصف فوكوه معارف وأفكار عصر النهضة بأنها محددة مغلقة على ذاتها، يسودها الوحدة والتشابه. ومن هنا فقد ذهب إلى أن البناء المسيطر على ذلك العصر يماثل المجال المرجعى أو الفلك الدائرى المقفل. أما بالنسبة للعصر الكلاسيكى والذي يشمل القرنين

السابع عشر والثامن عشر- فإن معارفه وأفكاره تتسم بالنظام، سواء فى العلوم أن الفنون أو النظم السياسية. وينتهى فوكوه الى القول بأن نموذج المسطح هو النموذج الذى يعبر عن روح النظام المسيطر في هذا العصر. أما القرن التاسع عشر فيري فوكوه أن "التاريخ" قد حل فيه محل "النظام" وعندما يصل الى المرحلة المعاصرة يقول ان النموذج الهندسى الذى يعبر عنه هو المثلث : لأن العلوم السائدة فيه تنقسم الى ثلاثة أنواع : العلوم الرياضية والطبيعية، والعلوم التجريبية مثل اللغة والبيولوچية والاقتصاد والفكر التأملى الفلسفى.

وهكذا نرى كيف أن فوكوه حاول من خلال رؤيته التاريخية أن يعبر عن البناء الداخلى الذى يميز كل عصر من عصور الفكر الأوربى الحديث. غير أنه قد أصدر أحكاما تعسفية تعمل على اختزال العصر كله فى فكرة واحدة وبناء ثابت، مع أنه من المؤكد أن في كل عصر من العصور التى اوردها فوكوه اتجاهات وتيارات فكرية متباينة تصدع مقولاته التعميمية. فليس عصر النهضة - على سبيل المثال - هو عصر الانغلاق والوحدة والتشابه بقدر ما هو عصر الشك والقلق والاشكالات الفلسفية والأفكار القلقة الوثابة. كما يتضح قصور فوكوه وعجزه عن فهم واستيعاب مغزى التحولات من عصر الى عصر، وبالتالى لم يفسر لنا التغيرات التى كانت تطرأ على الفكر الأوربى فتجعله ينهى عصرا ويبدأ عصرا جديدا. ولعل ذلك يرجع بالدرجة الأولى الى تجاهل أو عدم اكتراث فوكوه بحركة "التاريخ" و"التطور" وتركيز اهتمامه على الثوابت البنيوية التى تكمن داخل التغيرات الظاهرية

التي نظر اليها على أنها تغيرات سطحية وعرضية في حين أنه يعتبر الثوابت البنيوية هي الأصل والجوهر. بيد أن هذا النقد لا يوجه الى فوكوه فقط وانما يتجه لكل الفلاسفة البنيويين الذين اهتموا بالبناءات الساكنة واهملوا التاريخ والتطور والصيرورة.

ويطلق فوكوه على منهجه اسم المنهج الاركيولوجى أو الحفرى الذى يستهدف من ورائه الى القيام بدراسة متعمقة لكل عصر من العصور التاريخية. يقوم فيه بالحفر فى بنيات ذلك العصر للوقوف على المجال المعرفى والمرجعى الذى يقبع وراء التجارب والخبرات التى مر بها ذلك العصر. لكن الانتقال من المجال المعرفى لعصر ما إلى المجال المعرفى لعصر لاحق لا يخضع عند فوكوه لأى تفسير عقلى ولا صلة للمجال الجديد بالمجال القديم. لأن المجال الجديد يمثل دائما قطيعة ابستمولوچية مع المجال السابق عليه طالما أن التاريخ فيما يرى فوكوه غير متصل الحلقات ويخضع في سيره وتطوره للتغيرات الجذرية المفاجئة التى تحركها قوى مجهولة، هى التى تتحكم في حركة التاريخ كما أنها أيضا المسئولة عن ظهور الهياكل البنائية(٣٧).

وإذا تساءلنا لماذا يتغير ويتطور المجال المعرفى فجأة من عصر الى عصر؟ ولماذا حدثت القطيعة - التى لم تكن فى الحسبان - بين عصر قديم وآخر جديد، كان جواب فوكوه على هذا التساؤل أننا هنا بازاء ظاهرة "تغير جذرى"، تنأى عن التفسير العقلى(٣٨).

وعلى أية حال إذا حالنا استنباط أصول المجال المعرفى برؤية بنيوية جاز لنا أن تزعم بأن ادراك الواقع فى باطنة يمكنه أن ينفصل عن ادراك الواقع فى ظاهره وذلك بالاستناد الى أن ما يستتر من الشئ هو بنيته، وأن هذه البنية تحكمها قوانين يمكن أن تتجلى على السطح ويمكن أن تظل في حالة كمون متوارية في حيز الخفاء، لا يجلوها الا ادراك نوعى يخرج عن الادراك العادى.

أو بعبارة أخري فإن للأشياء الماثلة فى الواقع وجودها النوعى، وهو وجود مجرد يكاد ينفصل عن الادراك المباشر، ثم للأشياء وجود يطابق الصورة التي ندركها عليها، والذى يجعل هذا الوجود الثانى يتلو الوجود الأول هو اختلاف هذه الصورة من شخص لآخر بل وتختلف الصورة عند الشخص الواحد حسب ظروف الزمان والمكان.

بل أن ادراك الانسان الواحد للظاهرة الواحدة قد تتخذ عدة الوان مختلفة بحسب الوصف اللغوى الذى يأتيه سواء من متحدثين مختلفين أو حتي من متحدث واحد في ظرفين متباينين، وهكذا تستقر حقيقة الأشياء عند كل واحد منا على صورة متفردة هى بمثابة تل هرمى بنيته الظاهرة كثيرا ما تنضح ببنية خفية ذات تموجات متدرجة الألوان والصور.

ومن ثم فإن خصوصية المجال المعرفى الذى حاولت البنيوية بلورته في طيات عملها التنظيرى تكمن في أن قيمة الوجود لدى الانسان

تتحدد بالعملية الادراكية التى مدارها الفهم تتحدد جوهريا باكتشاف البنية ما ظهر منها وما خفى، ومن هنا كان الانسان هو محور الفلسفة البنيوية من حيث هو المناط به اكتشاف حقائق الظواهر فى تجليها كما في انحجابها، ومن حيث هو الحائز لوسيلة التعبير عما يستخرجه من خصائص الأشياء (٣٩).

وخلاصة القول تؤكد البنيوية على أن المعرفة تحدث بأسرها في الفكر، وأن العقل هو مقر الحقيقة، فهو الذى يكتشف البنية الكامنه في الواقع، والبنية هى نسق من المعقولية، عن طريقها يستطيع العقل أن يتوصل لمعرفة الواقع.

ب) علم التاريخ من المنظور البنيوى :

لاشك أن البنيوية لم تعد مجرد مفهوم علمى أو فلسفى يجري على أقلام علماء اللغة وأصل الانثروبولوچيا واصحاب التحليل النفسي وفلاسفة الابستمولوچيا أو المهتمين بتاريخ الثقافة فحسب، بل هى قد أفردت عدة دراسات وأبحاث فى المجال التاريخى، ويتبدى ذلك فى موقف ليفى شتراوس من علم التاريخ والمعرفة التاريخية، ذلك الموقف الذي يشكل نقطة الخلاف بينه وبين سارتر، ويدور هذا الخلاف حول ما إذا كان من الممكن أن يحتل التاريخ مكان الصدارة عند البحث عن حقيقة الإنسان (٤٠).

على أننا لو انعمنا النظر فى كتاب "ليفى شتراوس" "الفكر المتوحش" الذى ضمنه موقفه من "التاريخ"، نجد موقفه شبه معاد للتاريخ، لا من حيث كونه معرفة بالماضى، أو دراسة لاحداث البشرية الغابرة، بل من حيث هو مقولة فلسفية كبرى أصبحت تمثل في القرن التاسع عشر "فكرة مسبقة" أو "رأيا مبتسرا".

والواقع أن التاريخ - فى رأى شتراوس- هو أقرب ما يكون الى "أسطورة" تحيا جنبا الى جنب مع "اساطير" اخري. ومن ثم فانه ينبغى أن تكون دراسة سيرة الاسطورة بنفس المناهج التى تدرس بها البنيوية سير الأساطير الأخرى(٤١).

ومن هنا كان هجوم "شتراوس" على دعاوى بعض المؤرخين وبعض فلاسفة التاريخ التى تذهب الى القول بأن للابحاث التاريخية فضل اضفاء المعقولية على بقية العلوم. ويؤكد "شتراوس" ان هذه الدعاوى والمزاعم ناشئة عن سوء الفهم الخاص بمناهج البحث التاريخى وكيفية ترتيب الأحداث. ذلك لأننا إذا افترضنا أن الواقعة التاريخية هي شئ حدث فى الزمان، فلنا بعد ذلك أن نتساءل عما إذا كان شئ ما قد حدث بالفعل! ان أحداث أى ثورة من الثورات أو أى حرب يمكن ارجاعها الى مجموعة من الحركات النفسية والفردية، وكل واحدة من هذه الحركات هي ترجمة لتطورات لاشعورية، وتلك الأخيرة يمكن أن ترجع بالتحليل الى ظواهر مخّية، وهرمونية وعصبية، ومرجعها كلها الى عوامل وأسباب فيزيائية وكيمائية.

وفي ضوء ذلك، فإن الواقعة التاريخية ليست من معطيات التجربة، ذلك لأن المؤرخ هو الذي يركبها بالتجريد كما لو كان مهددا بالتراجع الى ما لانهاية. فالحدث التاريخي أذن ليس الانتاج مجموعة من العمليات المنهجية، والتي توقف تفتيت الواقع الذي يخشاه المؤرخ أما الزعم بأن للتاريخ فضل معرفة تطور المجتمعات البشرية كعملية متصلة، فهي لا تصمد أمام التحليل(٤٢).

غير أن ليفي شتراوس لا يرفض التاريخ رفضا كليا شاملا، كما أنه لا ينكر التغير الذي يحدث للمجتمعات، بل إن ما يرفضه صراحة هو ذلك "الدور" الذى ينسبه المعاصرون الى "التاريخ"، حيث أعطوا الصدارة للبعد الزماني على البعد المكاني، نظرا لأننا قد اعتدنا ان نتعقل الاستمرار والتغير من خلال اعادة استنباطنا للزمان، في حين أننا ندع المكان نهبا للظروف الخارجية الخالصة. ومن هنا فاننا ننظر الى "التاريخ" على ما يبدو لنا وكأنما هو "ذكريات البشرية". وحينما نعمد الى اسقاط هذا الوهم على "الماضي"، فإننا عندئذ لا نلبث أن نحيل استمرار الزمان الى "استمرار تاريخي". وسرعان ما يتورط الفيلسوف فى خطأ أفدح : الا وهو تخيله لوجود "اتصال" مزعوم، أو "تتابع" موهوم، قد يسمح لنفسه أن يطلق عليه اسم "التقدم". متناسيا أن الوقائع والأحداث التاريخية قد تم رصدها وتصنيفها واختيارها، وتنظيمها، وفقا لبعض المنظورات الفكرية"النظرية"، والمصالح الطبقية، والنماذج التقسيمية. ولهذا يؤكد شتراوس ان هذا "الاستمرار" تعسفى أو اتفاقى محض(٤٣).

ان الحدث التاريخي يتصف بأنه فريد، ومفرد، وجديد، وهو ما يعني أن الاحداث والوقائع التاريخية تختفي وراءها دائما حالات نفسية وفردية. هذا بالاضافة الى أن التاريخ إذا نجح في الوصول الى تفسير معين فيبدو أن هذا التفسير قد أعطى مسبقا بواسطة المؤرخ نفسه. وهذا الأخير يظل سجين ادراكه الخاص للمعطيات التاريخية، وهو ادراك حسى بالدرجة الأولى، يكون بمثابة نقطة البداية للعمل، وأيضا للمعرفة التاريخية(٤٤).

ومن السهل علينا أن نلاحظ وجود فارق واضح بين الموقف البنيوى من فكرة التاريخ والتطور، وبين الموقف الذي ساد بوجه خاص في الاوساط في اوائل القرن العشرين، والذى يؤكد أن العصور اللاحقة تتجاوز تصورات العصور السابقة، بل تتخلى عنها نهائيا. وقد تمثل هذا الموقف الأخير في الفكرة التى اتخذ منها عالم الاجتماع الفرنسى "ليفى بريل" نقطة ارتكاز لأبحاثه، أعنى فكرة وجود عقلية "قبل المنطقية" عند المجتمعات البدائية، كما تجلت في فكرة "مراحل العقل" عند "ليون برنشفيج"، التى ينتقل فيها العقل العلمى الانسانى من مرحلة الطفولة إلى مرحلة النضج. هذه الأفكار تفترض انتقالا من الجهل التام الى المعرفة الناضجة المكتملة، وتصور تاريخ العقل البشرى بأنه تواصل وصعود مستمر الى أعلى دون وجود أي عنصر مشترك بين القديم والحديث. وهذا ما ترفضه البنائية، لأنها تؤكد على مفهوم "التوازى" بين التصورات القديمة والجديدة، فالعقل البشرى يسير بخطى نحو النمو فى كل الأحوال عن طريق تعميق التفسيرات التى يقدمها للطبيعة، وتحويلها من مرحلة التقيد بالمظاهر الخارجية الي مرحلة كشف القوانين الكامنة،

ولكن اساس هذه التفسيرات يظل واحدا، والعناصر الاساسية باقية، والمقولة الاساسية فى فهم التاريخ هى مقولة التوازى لا مقولة المسار الخطى الصاعد.

والواقع أن كثيرا من الباحثين في مجال تطور الحضارات قد اعترفوا بهذا الموقف الذي تتبناه البنائية حتي قبل أن تفصح البنائية عن نفسها بوصفها مذهبا فكريا متميزا. فمنذ وقت بعيد لاحظ مؤرخو الحضارة أن كثيرا من ضروب التفكير العلمى والاختراع التكنولوجى التى عرفها العصر الحديث، ليست اضافة مطلقة لشئ لم يكن موجودا من قبل، بل هى تنمية لبذرة سبق ظهورها في عصور ماضية. وهكذا عرفنا، من تاريخ العلم والفلسفة، أن نظرية التطور كما ظهرت فى القرن التاسع عشرا انما هى مجرد صياغة جديدة لفكرة نستطيع أن نعدها من البذور الثابتة فى العقل البشرى.

ويهمنا الآن قبل أن نختتم الحديث عن علم التاريخ من المنظور البنيوى ، أن نعرض في عجالة لثلاثة أمور هامة تتصل بمسألة النزاع بين البنائية والتاريخ.

١- ان البنيوية تستطيع أن تجد وسيلة ما للتوفيق بين نزوعها الى الثبات ونزوع المؤرخ الى الحركة والتغيير، وذلك عن طريق التفرقة بين الاطار العام والمضمون الداخلى لكل حدث تاريخى.

٢- لم تهدف البنيوية أصلا الى معارضة المؤرخين حين أعلنت معارضتها للنزعة التاريخية بل كل ما هنالك يتحدد فى محاربة هذه النزعة فى مجالات العلوم الانسانية الأخري، ولم تعارضها

في مجال التاريخ ذاته. وكان هدف البنيوية الاساسى ينصب فى رفض وانكار التفسير الذى ساد زمنا طويلا، والذي يحيل الظواهر الانسانية الي منشئها وتطورها فحسب، وبالتالى تعجز وتفشل في الكشف عن عناصر الثبات فيها.

٣- أرادت البنيوية، في معارضتها للنزعة التاريخية، أن يتم تغيير منهجى جذري وحاسم فى مجال العلوم الانسانية. ويمكن القول بأن البنيوية استهدفت بهذا التغيير محاكاة ذلك الانقلاب الاساسى الذي طرأ فى مجال العلوم الطبيعية بعد أن تخلت فى اوائل العصر الحديث عن الطريقة الكيفية فى فهم وتفسير ظواهر العالم الطبيعي، واستبدلتها بالطريقة الكمية. فهناك أوجه شبه متعددة بين ما تسعى البنيوية الى تحقيقه في مجال العلوم الانسانية، وما حققته العلوم الطبيعية فى تلك المرحلة الانتقالية الحاسمة من تاريخها.

وعلى أية حال فإن طبيعة الصراع الذى نشب بين البنيوية والنزعة التاريخية، له ما يبرره كما سبق، بحيث يمكن أن ندرك بوضوح الهدف الفلسفى والمنهجى الذى دفع البنيوية الى رفض المنهج التاريخى بصورته التقليدية(٤٥).

ومن ثم نستطيع الآن أن ننتقل الى تناول المجال الآخر، وأعنى به علاقة علم النفس بالبنيوية.

ج) علم النفس والبنيوية :

لاشك أن الصلة بين البنيوية وعلم النفس التحليلى صلة وثيقة؛ ذلك لأن الفكر البنيوى يهتم بدراسة سائر الأنشطة الفكرية والسلوكية للفرد والمجتمع وربط بعضها ببعض قديمها وحديثها، وأن يكون كل نشاط في حد ذاته نظاما متكاملا يتوخى الوصول الى النظام الكونى الأصيل والبناء الكلي للعقل البشرى، فنستطيع بذلك أن نبلغ الحقيقة الكبرى التى تكشف القناع عن معظم الأمور المعقدة على المستوي الفردى والاجتماعى وعلي مستوى العلم الطبيعى والنتاج الفكرى.

ومن ثم فالبينوية تبحث عن المستوى العميق كالذى ترتكز عليه الحضارات الانسانية وذلك من خلال تجاوز الظاهر الى الباطن، فنحن عندما نقوم بالبحث عن العناصر البنيوية لظاهرة حضارية فاننا فى الوقت عينه نقوم بالكشف عن طبيعة الانسان، فالفكرة العامة التى يؤكدها "ليفي شتراوس" تتمثل فى أن الشكل المعقد للحياة الاجتماعية يتكون من قواعد ونظم من السلوك تعد على مستوي الفكر الذاتى والاجتماعى انعكاسا للقوانين الكونية التى تنظم النشاط اللاشعورى للعقل البشرى، ويتجلى شكل بناء العقل البشرى وفحواه فى العلاقة بين العناصر المكونة لنظم الحياة بعضها ببعض وليس من العناصر المفردة فى حد ذاتها.

ومن هنا نلاحظ مدى الارتباط بين البنيوية وعلم النفس التحليلى خاصة وان ليفى شتراوس يؤكد علي وجود ما يسميه بالنشاط

اللاشعورى للعقل البشرى، فمن المعلوم أن علم النفس يرد الأنماط السلوكية الى البناء السيكولوجى الواحد للجنس البشرى، ذلك البناء الذى يقبع في اللاشعور؛ أى أن علم النفس - شأنه شأن البنيوية - يبدأ من الظاهر ليدخل في الباطن، ونقطة الالتقاء هذه بين علم النفس والبنيوية هى ما يؤكده البنيويون أنفسهم، من حيث أن البنوية تتفق مع علم النفس فى أنها تري في سلوك الانسان معنى أعمق بكثير مما يتراءى من المظهر السطحى وتتفق معه ايضا فى انه لكى تصل الى تحقيق هذا الهدف لابد من تجاوز دائرة الفرد الى دائرة أشمل(٤٦)

ولعل من أهم ما يميز بنيوية شتراوس يتمثل في قيامها على مسلمات أساسية تبدأ بوجود النفس الانسانية ووحدة هذه النفس واستمرارها أو دوامها ثم وجود اللاشعور الذي تضمن الوظيفة الرمزية والبناءات(٤٧).

لقد كان ليفي شتراوس متفقا مع علم النفس التحليلى عند فرويد في مسائل كثيرة، ربما كانت السبب فى القول بأن آراء فرويد تعد من المصادر الأساسية التى استمد منها شتراوس تفكيره. ويتبدى ذلك بوضوح فى كتاباته حيث يؤمن شتراوس بوجود أساس لا شعورى عميق لدى الانسان، الي جانب شعوره الواعى. وكذلك كان مثل فرويد يؤمن بوجود جانبين، أحدهما طبيعى، والآخر نتاج للثقافة، فى الانسان. والجانب الأول هو الذي أطلق عليه فرويد اسم الـ "هى Id"، أما الجانب الثانى فهو الأنا Ego" الذى يعبر عن تأثير الثقافة بمعناها الشامل فى

الانسان. وأيضا تعتقد شتراوس، مثلما اعتقد فرويد، أن الاسطورة نوع من الحلم الجماعى فى المجتمعات البدائية، وهو حلم له لغته الرمزية الخاصة، القابلة للتفسير، وهذا التفسير كفيل بالكشف عن المعانى الخفية للأسطورة، واستخلاص المبادئ الأساسية لتفكير الانسان البدائي من خلالها. ولكن هذه المبادئ التى توجد بطريقة لاشعورية فى ظاهرة جماعية، هي الأسطورة البدائية، لا تقتصر على المجتمعات البدائية وحدها، بل أنها تنسحب كذلك على كل العقول البشرية بشكل عام. فالمبادئ الأساسية التي نتوصل اليها عندئذ، تؤثر في عقولنا مثلما تؤثر فى عقول البدائيين، وهى تشكل نمطا من المنطق الكلي الشامل، الذى يتمثل عند هؤلاء البدائيين بصورة نقية خالصة، قبل أن نضيف اليه نحن منطقنا الخاص، الذي تفرضه الظروف والاوضاع المعقدة لحياة الانسان المعاصر(٤٨).

ومن ناحية أخرى إذا كان فرويد قد طالعنا فى آخر كتابه "تفسير الأحلام" عن "ذات حقيقية" قد حققت قدر من الانسجام مع "الهو" ما يكفل لها "بنية" متسقة متكاملة، فمن المؤكد أننا هنا بازاء انتقال من حالة العماء والاختلاط والفوضى، إلى حالة من التنظيم والتنسيق والبناء، هى بمثابة تعبير عن اكتساب "الهو" "لطابع" "البنية". ومعني هذا أن "حديث الهو" - في نهاية المطاف - ليس مجرد "لغة" عادية (تقوم على نسق من المتقابلات الضمنية) على طريقة دي سوسير وانما هو مقال يحمل معنى "التحرر"وكأنما هو "الخبر السعيد" أو "البشرى المفرحه" التي تمثل فاتحة " عهد المحبة" ! ولعل هذا ما عناه فرويد نفسه

حين كتب يقول :" لقد ظهر بوضوح - من خلال تطور البشرية، كما هو الحال أيضا من خلال تطور الفرد - أن الحب هو الشئ الأساسى، ان لم نقل أنه العامل الوحيد في كل تاريخ الحضارة، نظرا لأنه هو الذي تسبب فى الانتقال من مرحلة الأنانية الى مرحلة الغيرية". ولو كان لنا أن نضيف كلمة الي ما نادى به فرويد، لأمكننا القول بأن هذا الانتقال قد تحقق من خلال :"البنية" نفسها، بشرط أن نتذكر دائما أنه حين تصبح للاشعور بنيته المتسقة، فهنالك تكون "الذات" قد حققت ما تتطلع اليه من توافق وانسجام، وثراء، وقوة.(٤٩)

ولكن على الرغم من أوجه التشابه هذه بين علم النفس والبنيوية، الا أننا لا نعدم وجود صور من الاختلاف والتجاوز بينهما، ويتمثل ذلك فيما يلى :

أ) اذا كانت البنيوية تنظر الى السلوك الفردي من خلال عمق التاريخ البشرى وعمق الكون ككل، فإن علم النفس يحدد هذا السلوك ببيئة الفرد، ولهذا نجد البنيوية لا تفرق بين حالة الشعور وحالة اللاشعور فحسب كما هو الشأن فى علم النفس وأنما تضيف حالة وسطا قد نصطلح علي تسميتها بحالة الاستشعار وهى حالة "بين بين" التي يوضحها البنيويون بالمثال الخاص بعملية المشى : فالمشي - مثلا - ليس فعلا شعوريا كاملا، كما أنه ليس فعلا لا شعوريا خالصا، بمعنى أننى عندما أسير في الطريق لا أكون واعيا تماما بحركة السير هذه وكيف أنجزها، ولا أستطيع فى الوقت نفسه أن أزعم أن السير مصدره منطقة اللاشعور كما هو

الحـال في بعض أنماط السلوك التي ترجع الى اللاشـعـور. ويرى البنيويون أن كثيرا من افعال الانسان وكذلك سلوك المجتمع تتم في هذا المستوى من "الاستشعار" ومثال ذلك كثير من أنماط السلوك الجمـاعى التى يمارسهـا الفـرد بوعى ولكن دون علم بدلالتها وبأسبابها.

ب) أما نقطة الاختلاف الثانية بين علم النفس التحليلى والبنيوية فذاك لا يفصل فى كشفه عن العالم الداخلي للإنسان بين التأويل والتفسير، ويتضح ذلك حينما نود أن نفسر حلما من الأحلام لابد أن نبدأ بتأويل رموز الحلم. ومعنى هذا أننا لابد أن نكون علي معرفة بالأنماط السيكولوچية للاشعور، وان نكون على احاطة تامة بالطريقة الكلية التى ترصد فيها عناصر الحلم، وفى هذه الحالة يكون الفهم والتفسير شيئا واحدا، أما بالنسبة للبنيوية فهناك مرحلتان متلازمتان لتحقيق هدفها : مرحلة الفهم والادراك وهي تعنى بالوصف الحاد لتكوين ذي مغزى وذلك في علاقته بوظيفته، والمرحلة الأخرى هى خطوة أبعد وهى جوهر العمل البنيوى وتتمثل في الربط بين التكوينات المختلفة في اطار بناء أكثر شمولا تتضح فيه الدلالة البعيدة لهذا التكوين الجزئى داخل البناء الكلى. ومعنى هذا أن مظاهر الوعي تقع على خط له نهايتان واذا فهمنا النهايتين استطعنا أن نفهم ما بينهما : ففي نهاية هذا الخط يقع السلوك المتعالي للمجتمع، والفرد يخضع لهذا السلوك سواء ارتضاه أم أباه، وفي الطرف الآخر توجد المشاكل الفردية وهى التي تتدخل بقوة لكى تغير المنطق

الاجتماعي، وبين هذين الحدين يقع القدر الأكبر من الوعي والسلوك الفردى على هيئة خليط مبنى على أساس الواقع الاجتماعى المعقد(٥٠)

ج) وتتمثل نقطة الاختلاف الثالثة في أن مدرسة التحليل النفسى قد أحالت الأساطير والأحلام والهفوات الى مجال اللا معقول والعشوائى على أساس أنها تعبر عن الذهن الانسانى فى تلقائية وعفويته غير الموجهة. أما البنيوية فقد نظرت الى النواتج الذهنية على أنها تعبر عن نشاط موجه لتحقيق غايات وأهداف معينه، وأن لها منطقها الخاص الذي ينطبق على مجال محدد ويختلف بذلك عن المنطق الشامل الذي تحاول الحضارة الحديثة تحقيقه، ولكنه يظل مع ذلك منطقا له دقته وانضباطه فى نطاقه الخاص.

د) أما نقطة الاختلاف الأخيرة فتتلخص فى أن البنيوية تلغى المركز المميز للحالة الحاضرة، أو للباحث نفسه، قياسا على الحالة الماضية التي كان يحياها البدائيون. بينما فى التحليل النفسي نجد أن المحلل يحتل مكانة متميزة بالنسبة الى الشخص المفحوص الذي يحلله، ويعد نفسه مختلفا عنه، ما دام قادرا على الغوص في اغوار المريض والكشف عن ابعاد اعمق من تلك التى يرويها عن تجاربه العفوية للمحلل. أما بالنسبة للبنيوية، وفي جانبها التحليلى عند لاكان Lacan فإن المحلل نفسه لا يعد نفسه سليما وسويا بالقياس الى من يحلله، ولا يتخذ منه أى موقف متميز.

وعلى أية حال، فإذا استثنينا هذه الاختلافات والتجاوزات البسيطة، فمن المؤكد أن علم النفس التحليلى قد أفاد البنيوية في مجال دراستها، حيث قدم التحليل النفسى أحد المبادئ الرئيسية في فهم الانسان، هو أننا اذا أردنا معرفة العقل الانسانى في أصوله وجذوره الأولى، التى لا تزال توالي تأثيرها عليناحتى اليوم، فيتعين أن نقوم بتحليل ذلك "اللاشعور الجماعى" للأنسانية كما يتمثل فى أساطير البدائيين. (٥١)

أما الآن فعلينا أن نختتم حديثنا عن مجالات البنائية بالاشارة الى الانثروبولوچيا والبنيوية كما تبدت فى كتابات علماء الانثروبولوچيا.

د) الانثروبولوجيا والبنيوية:

تعرضنا فيما سبق إلى أهم مجالات البنائية التى تنصب على محاولة البنيوية أن تتعامل مع اللغة باعتبارها الصوره المشتقه من الواقع، وهو ما سمح لها بتوليد الظواهر بعضها من بعض عن طريق التحولات الذهنية تمام كما يتولد النص من النص.

ولعل أهم ما يمكن أن نستنبطه من خصوصيات البنيوية على صعيد القراءة النظرية هو الموقع الجديد الذى احتله الانسان ضمنها، فالفلسفات المألوفة كانت تنطلق من شئ ما هو واقع خارج الانسان لتنتهى الى شئ ما يتجاوز حدود الانسان بعد أن تكون قد غاصت فى عالم الوجود عبر الكائن البشري، فالانسان من حيث هو بذاته قد كان واسطة العقد في القلق الفلسفى ولكنه لم يكن في حد ذاته علة وجوده ولا غاية مطافه:

وجاءت البنيوية فإذا بها قد اخرجت الانسان من هذا التوسط الرتيب وذلك بعمليتين متكاملتين : الأولى تم فيها عزله عن الأشياء فلم تعد تتخذه مرجعا أوليا في استقراء الظواهر، أما الثانية اعتبرته حكما عليها بما أنه المستنبط لبنيتها، فإذا به موضوع لفلسفتها بشكل جوهري وأساسي، ولذلك كانت أخصب الحقول في مجال التحليل البنيوى هى الحقول الأشد اقترانا بالانسان بدءا باللغة والمعرفة والتاريخ ومرورا بعلم النفس والانثروبولوجيا (٥٢).

ولاشك أن الجهد العلمى الكبير الذي قام به ليفى شتراوس في مجال العلوم الاجتماعية بصفة عامة، والانثروبولوجيا بصفة خاصة، قد ساهم فى احداث تغيير جذرى هائل، في ميدان "ابستمولوجيا" العلوم الانسانية، ليس فى كونها مجرد "معارف" أو نظريات وضعية"، بل بوصفها أيضا "نظريات نقدية". واذا كان شتراوس نفسه يؤكد - مرارا - على القول بأن "البنيوية الانثروبولوجيا"منهج، لا نظرية، فذلك لأنه قد أراد أن يثبت بما لا يدع مجالا للشك دور "العقلانية العلمية" فى صياغة "الظاهرة الاجتماعية" "باعتبارها" واقعة علمية"، تقبل التحليل والصياغة الرياضية المضبوطه والدقيقة، شأنها في ذلك شأن سائر الوقائع الطبيعية، واذا كان الباحثون قد اعتادوا على وصف "انثروبولوجية" ليفى شتراوس بأنها "انثروبولوچية بنيوية"، فإن ليفى شتراوس نفسه لا يجد في هذه التسمية سوى صيغة تكرارية جوفاء، ليست الا من قبيل "تحصيل الحاصل" : اذا ليس في مقدور "الانثروبولوچيا" أن تكون الا "بنيوية"، خصوصا اذا شاءت لنفسها الا

تبقى أسيرة للمعرفة التجريبية، وإذا حرصت كذلك على الاستعاضة عن أسلوب "التفسير السببى" (القائم على مبدأ "التعاقب") بأسلوب التفسير البنائي (القائم على مفهوم "النسق" أو "النظام") (٥٣).

يقول ليفى شتراوس :"أن الانثروبولوجى يكشف فى المجتمع عن مجموعة بناءات تنتمى الى أنماط مختلفة. فنسق القرابة يعتبر وسيلة لتنظيم الأفراد حسب قواعد معينة، أما التنظيم الاجتماعى فإنه يأتى بقواعد أخرى، كذلك كان التسلسل الطبقي أو التفاوت الاقتصادى يمدنا أيضا بقواعده الخاصة به، وكل هذه البناءات المنظمة يمكن أن تنظم بشرط الكشف عن العلاقات التى تربطها وهي علي كل حال تؤثر في بعضها البعض" (٥٤).

واذا كان مفهوم الكلمة في علم اللغة لا تكون بنسبتها الي مدلول (موضوع أو شئ خارجي)، وانما تكون بعلاقتها بكلمات أخرى من نفس اللغة، فإن الانثروبولوجيا البنيوية بالمثل لا نفسر الظاهرة الا بعلاقتها بالكل الذى يحتويها، وهو نسق هذه الظاهرة. وعلى سبيل المثال نجد ظاهرة انثولوجية تعثر في مواجهتها الانثروبولوچيين السابقون على ليفى شتراوس وهي "ظاهرة الخال" اذ لوحظ أن "الخال" لدى الشعوب البدائية يمثل أهمية خاصة بالنسبة لإبن اخته، فهو احيانا يكون موضع احترام وتقدير لدي بعضها، وأحيانا اخرى يكون موضع ألفة مبالغ فيها عند البعض الآخر.

والواقع أن ليفى شتراوس يرى أن هذه العلاقة يتعذر علينا فهمها ان هى عزلت عن غيرها. اذ لابد أن ننظر اليها من خلال نسق علاقات أخري: فالخال ليس خالا الا لأنه أخ للأم. كما أن العلاقة مع ابن الأخت ترد الى علاقات أخرى متضمنة في ألفاظ خاصة مثل: علاقات الأب بالأبن والأم بالابن والأب بالأخت. ومن ثم فنحن الآن أمام نسق يتحقق فى مجتمعات مختلفة وسط مجال من الاحتمالات المختلفة. وبالتالى فإن علاقة القرابة ليست علاقة ثنائية أو ثلاثية، وانما هي تتضمن فكرة أعم واشمل يفهم من خلالها مجموعة الواقع الاجتماعى الذى تقوم فيه علاقة القرابة بدور فعال ونشط.(٥٥)

والملاحظ أن ليفى شتراوس بعد أن طبق منهجه البنيوى على أنظمة القرابه، نراه يطبقه أيضا على دراسة "الاساطير". وكما وجدنا من قبل أن علاقة القرابة هى أشبه ما تكون بالنسق اللغوى: لأنها لا تتحد علي مستوى "الحدود Terms"، وانما علي مستوى "ازواج من العلاقات" (زوج - زوجه؛ أب - ابن؛ أخ - أخت؛ خال - ابن الأخت)، فسنرى بالمثل أنه لا سبيل الى فهم الأساطير الا بوصفها "لغة" أو "لغات" رمزية، تعبر عن نظام متسق من المتقابلات. والفكرة الجوهرية التي يصدر عنها ليفي شتراوس هنا هي أن العقل البشرى واحد، وأن التفكير الاسطورى ليس تفكيرا سابقا على المنطق:prelogic بل هو تفكير منطقي logical علي مستوي المحسوس؛ أى أنه تفكير تصنيفي يستعين بمجموعة من المقولات التجريبية (طازج وفاسد، مبلل ومحروق..الخ). وليست هذه المقولات التجريبية سوى أدوات تصورية

ناجحة تفيد فى استخلاص بعض المعانى المجردة والربط بينها على هيئة سلسلة من القضايا. والواقع أن "مضمون" الاسطورة لايعد العنصر الأهم من عناصرها، بل ربما كان من الخطر الفادح الذى يمكن أن يقع فيه الباحث اذا عمد الى تفسير كل رمز على حده، أو فى ذاته. والحق أن الرمز ليس مستقلا أو قائما بذاته منعزلا بالقياس الى السياق الذى يحتويه، وانما لابد من الاقرار بأن دلالة أى رمز هى فى صميمها دلالة "موضعية" تتحدد في ضوء السياق الذي يرد فيه. وهو ما يعنى أن حقيقة أية أسطورة انما تنحصر في تلك "العلاقات المنطقية الخالية من كل مضمون، أو على الأصح تلك العلاقات التي تتسم بخصائص وسمات ثباته تستغرق كل مالها من قيمة عملية، ما دام فى الامكان اقامة علاقات مماثلة بين العناصر الداخلة فى تشكيل عدد كبير من المضامين المختلفة.

ووفقا لذلك فإن ليفى شتراوس ينسب الى الأساطير نمطا من "الموضوعية"، ويقول ان لها "بنيتها" أو "بنياتها" الخاصة[٥٦].

وهكذا كان للبحوث اللغوية النصيب الأكبر فى تحديد الاتجاه الذي سارت فيه بنيوية ليفى شتراوس وفى صبغ دراساته وأبحاثه بطابعها المميز، وهى أيضا التى تميزه عن سائر الانثروبولوچيين، فلم يكن شتراوس من أولئك الانثروبولوچيين الذين ينحصر اهتمامهم عند حدود ثقافة بدائية معينه، يعايشها بعمق، ويحلل ملاحظه عنها فى مؤلفات تفصيلية فيها كثير من الوصف وبعض التفسير، كما هي الحال عندما لينوفسكي Malinowski مثلا، فقد كانت دراستة للثقافات القديمة

بمثابة وسيلة لغاية أوسع، هى الوصول الى المبادئ الأساسية "للذهن البشرى"، ولم تكن التفاصيل الأنثروبولوجية فى نظره سوى أداة تساعده على الوصول الى حقائق تصدق على هذا الذهن فى عمومه، لا فى شكل خاص من أشكاله.

ومن ثم لم يقتصر ليفى شتراوس على التعامل مع ثقافة بعينها، ويعايش أهلها سنوات طويلة، بحيث يندمج في حياتها اليومية فترة طويلة، كما فعل غيره من الأنثروبولوجيين المحترفين، بل أنه كان يقوم بأبحاث ودراسات عملية ميدانية سريعة الى حد ما، اذا قورنت بما قام به غيره. ولم يكن يستقر فى مكان واحد طويلا، وانما كان يتناول ثقافة هذا المكان بالقدر الذي يساعده فى تحقيق هدفه الأصلى، الذي هو في حقيقه الأمر هدف فلسفى.

أو بعبارة أخرى فإن أبحاث شتراوس الانثروبولوچية لم تكن غاية فى ذاتها، بل كانت وسيلة لغاية أوسع هي في الأساس غاية فلسفية(٥٧). يقول ليفى شتراوس :"لقد كان هدفي فى كل ما قدمت من أبحاث أن أفهم كيف تعمل النفس الانسانية"(٥٨)

ومن خلال هذا العرض السريع للترابط بين الانثروبولوجيا والبنيوية، نستطيع أن نؤكد على أن اهتمام ليفى شترواس المتأخر بالبحث الأنثروبولوجىَ لا ينبغى أن يعد تحولا عن الأصل الفلسفى الذي بدأ منه. ذلك لأن هذا المجال بنوع خاص يمكن أن يقدم مادة خصبة

للتفكير الفلسفى، اذا كان الباحث قد تدرب على هذا التفكير بقدر كاف. فيجوز لنا أن نقول ان دراسة الثقافات القديمة تحتل أهمية فلسفية كبري، اذ تساعدنا علي الخروج من الحيز الضيق للثقافة التى نحيا بين جنباتها، وتعرض لنا أنماطا فكرية مغايرة لتلك التى اعتدناها.

واذا كانت هذه الانماط البدائية - في نظر شتراوس- لا تختلف "فى جوهرها" عن تلك التى نستعملها اليوم، فإن المهم أنها تدرس هنا في اطار مغاير لذلك الذى خبرناه في حضارتنا الحديثة.

ومن هنا يجد الإنثروبولوچي مجالا خصبا لاختبار وتطبيق فكرة النسبية التى طالما سعى الفلاسفة الى فهمها، ويتيح له ميدان دراسته فرصة عظيمة لالقاء نظرة "موضوعية" عى الفكر الانسانى الذى نسينا أصوله واخفقنا في اختبار جذوره العميقة المتأصلة فينا دون وعى منا. واذا كان الفيلسوف يعجز، في الأحوال العادية، عن الخروج عن الاطار الفكرى لحضارته، لأن هذا الاطار الفكرى هو الذى يتحدث عنه، ومن خلاله، فإن الدراسة الانثروبولوچية توفر له مجالا فريدا يسمح لـه بتأمل مبادئه الفكرية "من الخارج"، فى عفويتها وبساطتها، ونقائها الأول(٥٩).

بعد هذه الجولة الخاطفة فى أعماق الانثروبولوجيا والبنيوية، يتضح لنا مدي الجهد العلمى الكبير الذي قام ليفى شتراوس في مجال العلوم الانسانية بصفة عامة، والانثروبولوچيا بصفة خاصة، كما يتبين

لنا مقدار مطامحه الفلسفية التى تتمثل في حرصه الشديد على تحطيم "البداهات" التى طالما ارتكز عليها الفكر الغربى، ومن بينها فكرة الانسان، وأولوية التاريخ، وتفوق التفكير العلمى على غيره من الأساليب الأخرى فى مواجهة العالم كالسحر والميثولوجيا وغيرهما (٥٩).

وصفوة القول لم يكن ليفى شتراوس عالما انثروبولوجيا عاديا وهو الذى تخرج من قسم الفلسفة ودرس القانون مما قد أثر فى نظرته للانسان وللعالم.

الهوامش والمراجع

١- فؤاد زكريا : الجذورالفلسفية للبنائية، حولية كلية الآداب بجامعة الكويت، عام ١٩٨٠، ص ٦.
٢- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية ، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٣٠.
٣- المرجع السابق، ص ٣٤.
٤- على عبد المعطى محمد وآخرون : تطور الفكر الغربى، مكتبة الفلاح بالكويت عام ١٩٨٧، ص ٤٣٩.
٥- المرجع السابق، نفس الموضع.
٦- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية، ص ٣٢.
٧- محمد مهران : مدخل الى الفلسفات المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة عام ١٩٨٤، ص ص ٩٢-٩٣.
٨- عبد الوهاب جعفر : البنيوة في الانثروبولوجيا وموقف سارتر منها، دار المعارف، عام ١٩٨٠، ص ١٢.
٩- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية ، ص ٣٥.
١٠- المرجع السابق ، ص ٣٧.
١١- E. Nelson Hayes and Tanys Hayes; editors the anthropologist as Hero, cambridge, 1970, p. 5.
١٢- جان بياچية : البنوية - ترجمة عارف منيمنه وبشيراوبرى، منشورات عويدات، بيروت ، عام ١٩٨٢، ص ٨.

١٣- Paz, Octavio : Claude levi strauss, translated from the spanish by J.S. Bernstein and maxine Bernstein, corneil unversity press, London, 1970, p. 11.

١٤- Schaff, Adam; Structuralism and Marxism pergamon press, Oxford, 1978, p.9.

١٥- Paz, Octavio; claude levi strauss, p. 37.

١٦- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية، ص ص ٤٠-٤١.

١٧- فؤاد زكريا : الجذور الفلسفية للبنائية، ص ٨.

١٨- عزمي اسلام : مفهوم المعنى، حولية كلية الآداب جامعة الكويت، عام ١٩٨٥، ص ١٨.

١٩- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية، ص ٤٨.

٢٠- Paz. Octavio; Claude levi strauss, p. 25.

٢١- Boon, James. A; from symbolism to structuralism, Basil Black wall, Oxford, 1972, p. 70.

٢٢- E.Nelson Hayes and Tanys Hayes; editors the anthropologist as Hero, p. 5.

٢٣- عبد الرحمن بدوى : مدخل جديد الي الفلسفة، وكالة المطبوعات بالكويت، عام ١٩٧٩، ص ٢٥٥.

٢٤- فؤاد زكريا : الجذور الفلسفية للبنائية، ص ٨.

٢٥- المرجع اسابق، ص ص ٢٥-٢٧.

٢٦- زكريا ابرهيم : مشكلة البنية ، ص ١٠٠.

٢٧- جان بياچية : البنيوية، الترجمة العربية، ص ٩٩.

٢٨- على عبد المعطى وآخرون: تطور الفكر الغربى، ص ٤٤٢.

٢٩- عبد الوهاب جعفر : البنيوية فى الفكر السياسى، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية، عام ١٩٨٤، ص ص ١٣-١٤.

٣٠- Schaff, A.; Structuralism and Marxism, p. 9.

٣١- عبد الوهاب جعفر : البنيوية فى الأنثروبولوجيا ، ص ٣٩.

٣٢- يحيى هويدى : قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة عام ١٩٩٣، ص ١٥٤.

٣٣- عبد السلام المسدى : قضية البنيوية - دراسة ونماذج، منشورات دار أمية، تونس، عام ١٩٩١، ص ٢٠.

٣٤- المرجع السابق،ص ٣٤.

٣٥- المرجع السابق، ص ٣٩.

٣٦- اندريه نوارای وآخرون : مدخل الفلسفة المعاصرة، ترجمة خليل احمد خليل، دار الطليعة، ببيروت عام ١٩٨٨، ص ٨٧.

٣٧- يحيى هويدى : قصة الفلسفة الغربية، ص ص ١٥٦-١٥٧.

٣٨- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية، ص ١٤٧.

٣٩- عبد السلام المسدى : قضية البنيوية - دراسة ونماذج ، ص ص ٣٩-٤١.

٤٠- عبد الوهاب جعفر : البنيوية في الانثروبولوجيا، ص ١٣٠.

٤١- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية، ص ١٠٦.

٤٢- عبد الوهاب جعفر: البنيوية فى الانثروبولوجيا، ص ١٣٤.

٤٣- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية، ص ١٠٧.

٤٤- عبد الوهاب جعفر: البنيوية في الانثروبولوجيا، ص ١٣٥.

٤٥- فؤاد زكريا : الجذور الفلسفية للبنائية، ص ص ١٧-٢٠.

٤٦- عبد السلام المسدى: قضية البنيوية - دراسة ونماذج ، ص ١٢٠.

٤٧- عبد الوهاب جعفر: البنيوية فى الانثروبولوچيا، ص ١٨٧.

٤٨- فؤاد زكريا : الجذور الفلسفية للبنائية ، ص ٢٢.

٤٩- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية ، ص ٢٠٦.

٥٠- عبد السلام المسدى، قضية البنيوية - دراسة ونماذج، ص ص ١٢٢-١٢٣.

٥١- فؤاد زكريا : الجذور الفلسفية للبنائية، ص ٢٣.

٥٢- عبد السلام المسدى : قضية البنيوية - دراسة ونماذج ، ص ٣٥.

٥٣- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية، ص ٨٠.

٥٤- عبد الوهاب جعفر: البنيوية فى الانثروبولوچيا ، ص ٥١.

٥٥- المرجع السابق، ص ٦٢.

٥٦- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية، ص ٨٨.

٥٧- فؤاد زكريا : الجذور الفلسفية للبنائية، ص ٢٥.

٥٨- عبد الوهاب جعفر: البنيوية في الانثروبولوچيا وموقف سارترمنها، ص ١٠٧.

٥٩- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية، ص ١٠١.

ثبت المراجع

قائمة المراجع

أولا : المراجع العربية :

١- القرآن الكريم .

٢- ازفلدكوليه : المدخل الى الفلسفة، ترجمة ابو العلا عفيفى، لجنة التأليف والترجم والنشر، القاهرة، عام ١٩٥٥.

٣- اندريه نوارای وآخرون : مداخل الفلسفة المعاصرة، ترجمة خليل احمد خليل، دار الطليعة، بيروت، عام ١٩٨٨.

٤- أنور الجندى : سقوط العلمانية، دار الكتاب اللبنانى، بيروت عام ١٩٧٣.

٥- أنور الجندى : الشبهات والأخطاء الشائعة في الفكر الاسلامي، دار الاعتصام، القاهرة عام ١٩٨١.

٦- امام عبد الفتاح امام : المنهج الجدلى عند هيجل، دار المعارف، القاهرة، عام ١٩٦٨.

٧- امام عبد الفتاح امام : كيركجارد في قبضة هيجل، مجلة الفكر المعاصر، العدد ٦٧، سبتمبر ١٩٧٠.

٨- برتداندرسل: النظرة العلمية، ترجمة عثمان نوية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة عام ١٩٤٩.

٩- برتداندرسل: حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، جـ٢، عالم المعرفة بالكويت عام ١٩٨٣.

١٠- برتداندرسل: فلسفتى كيف تطورت، ترجمة عبد الرشيد الصادق، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، عام ١٩٦٠.

١١- بول موى : المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة فؤدا زكريا، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت عام ١٩٨١.
١٢- بيتر كاوس : تاريخ الفلسفة فى أمريكا خلال مائتي عام، ترجمة حسنى نصار، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة عام ١٩٨٣.
١٣- توفيق الطويل : أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة عام ١٩٧٦.
١٤- توفيق الطويل : العرب والعلم في عصر الاسلام الذهبى، دار النهضة العربية، القاهرة عام ١٩٦٨.
١٥- توفيق الطويل : فلسفة الأخلاق - نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة عام ١٩٧٩.
١٦- توفيق الطويل : قضايا من رحاب الفلسفة والعلم، دار النهضة العربية، القاهرة عام ١٩٨٦.
١٧- چان بياچية : البنيوية، ترجمة عارف منيمنه وبشيراوبرى، منشورات عويدات، بيروت عام ١٩٨٢،.
١٨- چان بول سارتر : الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوى، بيروت عام ١٩٦٦.
١٩- چان بول سارتر : الوجودية مذهب انساني، ترجمة كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت عام ١٩٧٨.
٢٠- چان بول سارتر : نقد العقل الجدلى، ترجمة عبد المنعم الحفنى، مكتبة مدبولى، القاهرة عام ١٩٧٧.
٢١- چان ڤال : طريق الفيلسوف، ترجمة احمد حمدى محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهره عام ١٩٦٧.

٢٢- جميل صليبا: المعجم الفلسفى ، دار الكتاب اللبنانى، بيروت عام ١٩٧١.

٢٣- چون ديوى : البحث عن اليقين، ترجمة احمد فؤاد الأهوانى، دار احياء الكتب العربية، القاهره عام ١٩٦٠.

٢٤- چون ديوى : المبادئ الأخلاقية فى التربية، ترجمة عبد الفتاح السيد هلال، الموسسة المصرية العامه للتأليف والترجمة، القاهرة (بدون).

٢٥- حبيب الشاروني : فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية، مكتبة الانجلو القاهرة عام ١٩٧٤.

٢٦- حسن حنفى : فى الفكر الغربى المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان عام ١٩٨٢.

٢٧- داجوبرت د. رونز : فلسفة القرن العشرين، ترجمة عثمان نويه، مؤسسة سجل العرب، القاهرة عام ١٩٦٣.

٢٨- رودلف متس : الفلسفة الانجليزية فى مائة عام، ترجمة فؤاد زكريا، مؤسسة سجل العرب، القاهرة عام ١٩٦٧.

٢٩- زكريا ابراهيم : الفلسفة الوجودية، دار المعارف، القاهرة عام ١٩٦٥

٣٠- زكريا ابراهيم : مشكلة الانسان، مكتبة مصر، القاهرة (بدون).

٣١- زكريا ابراهيم : المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، القاهرة عام ١٩٧٥.

٣٢- زكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، القاهرة عام ١٩٧١.

٣٣- زكريا ابراهيم : مشكلة البنية ، مكتبة مصر، القاهرة (بدون).
٣٤- زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة عام ١٩٦٨.
٣٥- سعد عبد العزيز حباتر : مشكلة الحرية فى الفلسفة الوجودية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة عام ١٩٧٠.
٣٦- سعد مرسي احمد : تطور الفكر التربوى، عالم الكتب، القاهرة عام ١٩٨٦.
٣٧- سيد ابراهيم الجيار : دراسات فى تاريخ الفكر التربوى، مكتبة غريب، القاهرة عام ١٩٧٧.
٣٨- صلاح قنصوة : نظرية القيم في الفكر المعاصر، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت عام ١٩٨٤.
٣٩- عبد الرحمن بدوى : مدخل جديد الى الفلسفة، وكالة المطبوعات بالكويت، عام ١٩٧٩.
٤٠- عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى، دار الثقافة ببيروت، عام ١٩٧٣.
٤١- عبد الرحمن بدوى : دراسات فى الفلسفة الوجودية، مكتبة الانجلو، القاهرة عام ١٩٦١.
٤٢- عبد السلام المسدى : قضية البنيوية - دارسة ونماذج، منشورات دار أمية، تونس عام ١٩٩١.
٤٣- عبد الوهاب جعفر : البنيوة فى الانثروبولوچيا وموقف سارتر منها، دار المعارف، عام ١٩٨٠.

٤٤- عبد الوهاب جعفر : البنيوية في الفكر السياسى، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية عام ١٩٨٤.

٤٥- عبد المنعم النمر : اسلام لا شيوعية ، مكتبة غريب، القاهرة عام ١٩٧٦.

٤٦- عدنان زرزور : محاضرات في الفكر والثقافة الاسلامية، المكتبة الحديثة، العين، أبو ظبى، عام ١٩٨٥.

٤٧- عزيز العظمة : العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت عام ١٩٩٢

٤٨- عزمى اسلام : اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت عام ١٩٨٠.

٤٩- عزمى اسلام : مفهوم المعني، حولية كلية الآداب بجامعة الكويت عام ١٩٨٥.

٥٠- علي جريشة : الاتجاهات الفكرية المعاصرة، دارالوفاء بالمنصورة، عام ١٩٨٦.

٥١- على عبد المعطى محمد : كيركجارد، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية عام ١٩٨٠.

٥٢- على عبد المعطى محمد : الفكر السياسى الغربى، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية عام ١٩٨٥.

٥٣- على عبد المعطى محمد :تيارات فلسفية معاصرة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية عام ١٩٨٤.

٥٤- على عبد المعطى محمد وآخرون : تطور الفكر الغربى، مكتبة الفلاح بالكويت عام ١٩٨٧.

٥٥- على حنفى محمود : جدل العقل والوجود، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية عام ١٩٨٥.

٥٦- على حنفى محمود : مشكلة الشر عند المحدثين من الفلاسفة، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية عامد ١٩٨٥.

٥٧- على حنفى محمود : الحقيقة والأخلاق والدين من المنظور البراجماتى، مكتبة الفلاح، الكويت عام ١٩٨٨.

٥٨- عماد الدين خليل : تهافت العلمانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، عام ١٩٨٦.

٥٩- فؤاد زكريا : الجذور الفلسفية للبنائية ، حولية كلية الآداب بجامعة الكويت عام ١٩٨٠.

٦٠- كرين بريتون : تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقى جلال ومراجعة صدقى خطاب، عالم المعرفة بالكويت عام ١٩٨٤.

٦١- مراد وهبه وآخرون : المعجم الفلسفى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، عام ١٩٧١.

٦٢- محمد ثابت الفندى : مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت عام ١٩٧٤.

٦٣- محمد علي أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، دار الجامعات المصرية بالاسكندرية عام ١٩٧٤.

٦٤- محمد عماره : الاسلام والعروبة والعلمانية، دار الوحدة، بيروت عام ١٩٨١.

٦٥- محمد عماره : العلمانية ونهضتنا الحديثة، دار الشروق، القاهرة عام ١٩٨٦.

٦٦- محمد مهران : مدخل الى الفلسفات المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة عام ١٩٨٤.

٦٧- هربرت شنيدر : تاريخ الفلسفة الأمريكية، ترجمة مجمد فتحي الشنيطى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة عام ١٩٦٤.

٦٨- هنترميد : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة عام ١٩٦٩.

٦٩- وليم جيمس : بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة محمد فتحي الشنيطى، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة عام ١٩٦٢.

٧٠- وليم جيمس : أحاديث للمعلمين والمتعلمين ، ترجمة محمدعلي العريان، عالم الكتب بالقاهرة عام ١٩٨٠.

٧١- يحيى هويدى : مقدمة في الفلسفة العامه، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة عام ١٩٧٩.

٧٢- يحيى هويدى : قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر، والتوزع، القاهرة عام ١٩٩٣.

ثانيا : المراجع الأجنبية:

- Ayer, A.J.: Philosophy in the Twentieth Century, Unwin Paper backs, London; 1984.
- ________: Men of Ideas, Jolly & Barther LTD, Rugby, London; 1978.
- Bloom, Harold; The Anxiety of influence: A theory of Poetry, Oxford University Press, New York; 1973.
- Brandt, F.; S.Kierkegaard :His life and his work, translated by det Danske Selskab, printed in Denmark-Copenhagen; 1963.
- Chileck, M : The problems of Ethics, prentic Hall, New York; 1939.
- Collins, James : The Mind of Kierkegaard, socker andWarbug, London; 1954.
- Croxall, T.H. : Kierkegaard, Studies Lutter, Worth Press, London; 1948.
- Duprie, Louis : Kierkegaard as theologian, sheed, and ward, New York; 1963.
- Hamburger, Jean : La philosophie des Sciences aujourd'hui, Gauthier - Villars, Bordes, Paris; 1986.
- Hoffding, Harald : A history of Modern Philosophy,

Macmillan, vol.2, London; 1935.

- Hollingdale, R.J.: Western' Philosophy, Kahn & Averill, London; 1979.
- Jolivet, R.: Introduction to Kierkegaard, Translated by Frederick Muller, London; 1950.
- Kierkegaard, S.: Either /Or , Oxford University press, vol.2, London; 1946.
- __________: concluding unscientific postscript, translated by David F. Swenson & W. lowrie princeton, universitypress, London; 1950.
- Kierkegaard, S. : The Journals, Edited & Translated by Alexnder Dru, Oxford University Press. London; 1959.
- ________: The concept of Dread, Translated by W. Lowrie, Princeton University press, London; 1957.
- ________: The sickness unto Death, Translated by Lowrie, Anchor Books, New York; 1954.
- _________: The Jourals of Kierkegaard : 1934-1854, Translated by Alexader Dru, Fontana Books, London; 1958.

- Elliot, W. and N.A. Mcdonald : Western Political Heritage, 8th printing, Prentice - Hall, Inc., New York; 1961.
- Marias, Julian : History of philosophy. Dover Publications, Inc., New York; 1967.
- Munitz, Miltonk : The way of philosophy. Macmillan publishing Co., Inc., New York; 1979.
- Murray, R.: The history of science from plato to present, New York; 1926.
- O'Connor, D.J. : Critical history of western philosophy, collier Macmillan co., Inc., M.S.A; 1964.
- Peter Freund, S.P. & Denise, T.C.: Contenporary philosophy and Its Origins, Chicago, London; 1967.
- Popkin, Richard H. & Avrun Stroll : Philosophy Made Simple, Heinemann, London; 1981.
- Quinton, A.M. : contemporary British philosophy, in a critical history of western philosophy ed, by O'Connor D.J., callier Macmillan publishers, London; 1964.
- Lalande, Andre, Vocabulaire : Technigue et Critique de la Philosophie, presses universitaires de France; 1980.

- Ryan, John : Studies in Philosophy and history of philosophy, the Catholoic Unf. of America, vol. 6; 1973.
- Stumf, Samuel Enoch : History of pHilosophy : From Socrates to sartre, 2ed, Mc Graw - Hill Book Company, Inc., London; 1975.
- Rusks, R.: The doctrines, of Great Educators, Macmillan Co., London; 1955.
- Taylor, charies : Hegel, Cambridge University Press, London, New York; 1977.
- Rickman, H.P. :The use of philosophy, Routledge & Kegan Paul LTD, London; 1973.
- Wahl, J.: Etudes Kierkegaar diennes, Vrin, Paris; 1949.
- Wright, W.K. : A history of modern Philosophy, Macmillan Co., New York; 1947.
- Willard, V.O.: From a logical point of view, Har per and Row Publishers, New York; 1953.
- Wahl, Jean: The philosopher's way, Oxford university press, New York; 1948.
- William L. Kelly & Andrew Tallon : Readings, in Philosophy of Man, Mcgraw - Hill Book Company, London; 1972.

رقم الإيداع ٩٤/٣٢١٩
الترقيم الدولى: I.S.B.N.
977-00-6716-5

التوكس - للكمبيوتر وطباعة الأوفست - طنطا

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعـــة طنطـــا

كليـــة الآداب

قسم الفلسفة

اسم الطالب /

الفرقـــــة /

القســــم /

المـــــادة / نظريات فلسفية معاصرة

(١) إعرض عرضاً نقدياً لإحدى المواقف الفلسفية المعاصرة التى تكتنف حياتنا الراهنة ؟